ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS

REVISTA TRIMESTRAL DIRIGIDA POR PADRES DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS

Núm. 71 Octubre, 1944 VOLUMEN 18

LA VERDAD HISTÓRICA DE LA BIBLIA

SEGÚN LA ENCÍCLICA "DIVINO AFFLANTE SPIRITU"

INTRODUCCION

La impresión producida generalmente por la reciente Encíclica Pontificia "Divino afflante Spiritu", de 30 de septiembre de 1943, ha sido de cierta agradable sorpresa y desahogo por el espíritu de generosidad que la informa y por la libertad que el Pontífice autoriza, defiende y aun recomienda. Las disposiciones de la autoridad suelen más bien ponerse de parte de la ley, cuya ejecución urgen: la defensa de la libertad queda en manos de los súbditos, que no andan remisos en mantenerla; en la Encíclica, en cambio, es la autoridad misma la que sale por los fueros de una justa libertad. Acogemos agradecidos esta magnanimidad pontificia, destinada a suprimir trabas enojosas y quitar escrúpulos impertinentes.

Pero nobleza obliga. Cuanto más espléndido se muestra el Papa en ensanchar los límites de la libertad, tanto más obligados quedamos nosotros a no abusar de ella ni entenderla torcidamente. Hay que examinar con serena ecuanimidad, con sincera docilidad, sin prejuicios de ningún género, cuál es la mente del Romano Pontífice: con qué límites, en qué cosas, con qué objeto se nos concede esta libertad. Tan fuera anda del recto sendero de la verdad quien de él se desvía hacia la derecha, como quien se desvía hacia la izquierda.

El documento Pontificio es claro. Pero el magisterio de la Iglesia se mantiene siempre en un plano elevado, superior al científico, y deja a la ciencia teológica y bíblica la doble tarea de interpretar más concretamente su pensamiento y de sacar las legítimas conclusiones. Tal es el objeto que ahora nos proponemos al estudiar el problema de la verdad bíblica en la Encíclica. No vamos a discutir en toda su amplitud el espinoso y delicado problema, sino a inquirir lealmente cuál sea la mente y la doctrina del Romano Pontífice.

I. EL PROBLEMA DE LA VERDAD HISTORICA EN LA BIBLIA

Al señalar los adelantos que aun en nuestros días cabe esperar de los estudios escriturísticos, fija especialmente su atención Pío XII en los numerosos y difíciles problemas relativos a la verdad histórica de la Biblia. Dice el Papa (1): "Nostra quoque tempora ad Sacras Litteras penitius et accuratius interpretandas aliquid conferre posse iure meritoque sperare licet. Non enim pauca, inter ea praesertim quae ad historiam spectant, aut vix, aut non satis explicata sunt a superiorum saeculorum explanatoribus, quippe quibus fere omnes notitiae deessent ad illa magis illustranda necessariae" (n. 18). Y más adelante: "Habentur libri vel sacri textus, quorum difficultates recens demum detexit aetas, postquam ex altiore rerum antiquarum cognitione novae sunt abortae quaestiones, quibus aptius in causam introspiciatur" (n. 18). "Nostra siquidem aetas... novas aggerit quaestiones novasque difficultates" (n. 19), "difficiles quaestiones, hucusque nondum enodatas" (n. 25).

Pero semejantes dificultades no deben amilanarnos ni arredrarnos: "non est profecto concidendum animo" (n. 24). La experiencia de lo pasado es firme garantía para lo porvenir.

---

(1) Utilizamos la edición del Seminario Conciliar de Barcelona (1943), cuya numeración marginal citamos para que más fácilmente puedan confrontarse los pasajes que aducimos, y que hemos cotejado con la edición original de *L'Osservatore Romano* (10 de octubre de 1943).

Como, gracias al empeñado trabajo de los exegetas católicos, se han disipado ya muchas dificultades, que en otros tiempos parecían punto menos que insolubles, así también se desvanecerán, con la perseverancia en el trabajo, las nuevas dificultades. "Ita factum est, ut quaedam, quae elapsis temporibus non solutae ac suspensae haberentur disputationes, nostra demum aetate, progredientibus studiis, feliciter enodatae sint. Quamobrem fore spes est, ut illae etiam, quae nunc maxime implicatae maximeque arduae videantur, constanti conamine tandem aliquando plena luce pateant" (n. 24).

II. BASE DOCTRINAL PARA LA SOLUCION DEL PROBLEMA

Sabiamente, el Pontífice, para la acertada solución del problema, sube a los primeros principios. Para determinar la verdad o falsedad de un dicho, lo primero de todo es conocer exactamente lo que quiso decir su autor. "Neque enim quemquam latet summam interpretandi normam eam esse, qua perspiciatur et definiatur, quid scriptor dicere intenderit" (n. 19). El autor de la Escritura es doble: Dios y el Hagiógrafo. Pero supone el Pontífice en todo su razonamiento, aun cuando explícitamente no lo afirme, que para conocer el sentido exacto de la Escritura basta conocer la mente del Hagiógrafo, que no dijo ni más ni menos que lo que Dios quiso decir. Porque de poco nos serviría conocer la mente del autor secundario si desconociéramos la del autor principal: la cual en tanto sólo podemos conocer, en cuanto conocemos la del Hagiógrafo, por ser exactamente idéntica la de ambos autores. Para demostrar esta identidad de sentido recurre el Pontífice a la noción fundamental de la inspiración bíblica, cuya íntima naturaleza, dice, conocemos hoy más perfectamente que en los siglos pasados. "Hagiographus in sacro conficiendo libro est Spiritus Sancti ὄργανον seu instrumentum, idque vivum ac ratione praeditum..., divina motione actum" (n. 19). Quiere decir que la divina moción recae sobre las facultades y energías del Hagiógrafo, que actúan en la producción de la obra literaria, de tal manera, que la moción o el impulso

provenga del Dios, pero que el desenvolvimiento de las facultades literarias sea el que normalmente corresponde a su naturaleza y a sus tendencias, innatas o adquiridas: "[Hagiographum] ita suis uti facultatibus et viribus, ut propriam uniuscuiusque indolem et veluti singulares notas ac lineamenta ex libro, eius opera orto, facile possint omnes collibere" (n. 19). De ahí la consecuencia importantísima: que las facultades literarias del escritor inspirado, profundamente influidas y afectadas por el medio ambiente de su época y por los procedimientos literarios de sus contemporáneos, necesariamente han de desenvolverse y actuar conforme a estas corrientes y dentro de los criterios y gustos de su siglo. "Interpres igitur omni cum cura, ac nulla quam recentiores pervestigationes attulerint luce neglecta, dispicere enitatur, quae propria fuerit sacri scriptoris indoles ac vitae condicio, qua floruerit aetate, quos fontes adhibuerit sive scriptos sive ore traditos, quibusque sit usus formis dicendi" (n. 19). Con lo cual se llega al resultado que se buscaba: "Sic enim satius cognoscere poterit [interpres] quis hagiographus fuerit quidque scribendo significare voluerit" (n. 19). Para conocer su mente hay que conocer el valor de los signos con que la expresa: y el valor de estos signos no es otro que el ordinario y corriente de su época.Luego hay que conocer la historia literaria de esta época para conocer la mente del Hagiógrafo y lo que pretendió significar. Este conocimiento de la época bajo su aspecto cultural es lo que ahora hay que determinar según la mente del Pontífice.

III. FUENTES POSITIVAS DE LAS DIFICULTADES Y DE LAS SOLUCIONES

Comienza el Pontífice por señalar el hecho: "Quisnam autem sit *litteralis* sensus, in veterum Orientalium auctorum verbis et scriptis saepenumero non ita in aperto est, ut apud nostrae aetatis scriptores" (n. 20). Y da la razón de este hecho, tan cierto y averiguado como contrario a la tesis fundamental del protestantismo: "Nam quid illi verbis significare voluerint, non solis grammaticae, vel philologiae legibus, nec solo sermonis

contextu determinatur; omnino oportet mente quasi redeat interpres ad remota illa Orientis saecula, ut subsidiis historiae, archaeologiae, ethnologiae aliarumque disciplinarum rite adiutus, discernat atque perspiciat, quaenam litteraria, ut aiunt, genera vetustae illius aetatis scriptores adhibere voluerint, ac reapse adhibuerint. Veteres enim Orientales, ut quod mente haberent exprimerent, non semper iisdem formis iisdemque dicendi modis utebantur, quibus nos hodie, sed illis potius, qui apud suorum temporum et locorum homines usu erant recepti. Hi quinam fuerint, exegeta non quasi in antecessum statuere potest, sed accurata tantummodo antiquarum Orientis litterarum pervestigatione" (n. 20). Concretando más particularmente estas fuentes de información, que el exegeta debe utilizar, son principalmente, además de la gramática y de la filología, la historia, la arqueología y la etnología, y más especialmente la historia literaria: "cum archaeologia, tum antiqua rerum gestarum historia priscarumque litterarum scientia" (n. 22). Anteriormente describe el Pontífice con bastante amplitud los progresos maravillosos, realizados en estos cincuenta años últimos, en el conocimiento de estas ciencias auxiliares (n. 11), que ahora para nuestro objeto basta recordar.

Lo importante en el conocimiento de estas fuentes históricas y literarias es que de ellas han provenido las modernas dificultades contra la verdad histórica de la Biblia, y que en ellas precisamente hay que buscar la solución de esas dificultades. En el terreno mismo de los problemas hay que buscar su adecuada solución.

Lo dicho hasta ahora, claro como la luz del día, lo hemos recordado solamente con el propósito de preparar, enfocar y concretar el gran problema de la verdad histórica en la Biblia: problema sumamente complejo, cuyos diferentes aspectos hay que deslindar para ver en cuáles de ellos se halla la principal dificultad y cuál ha de ser la verdadera solución conforme a las enseñanzas de la Encíclica "Divino affante Spiritu".

En la historia literaria se hallan, tanto las dificultades como las soluciones; pero hay que determinar en qué puntos concretos se han de buscar.

IV. PUNTOS CONCRETOS DE LAS DIFICULTADES Y DE LAS SOLUCIONES

Para precisar estos puntos concretos, en que se hallan las dificultades y en que hay que buscar las soluciones, convendrá recoger y estudiar las múltiples y variadas expresiones, relativas a estos puntos, esparcidas en la Encíclica. Tales son:

Quibus [scriptor] sit usus *formis dicendi* (n. 19 = n. 20).

Quaenam *litteraria genera* vetustae illius aetatis scriptores adhibere voluerint (n. 20).

Non semper iisdem *formis* iisdemque *dicendi modis* utebantur, quibus nos (n. 20).

Quaenam *dicendi formae* antiquis illis temporibus adhibitae sint sive in rebus *poëtice describendis*, sive in vitae normis et *legibus proponendis*, sive denique in *enarrandis historiae factis* atque eventibus (n. 20).

Certas quasdam *exponendi narrandique artes*, certos quosdam *idiotismos*, *approximationes*, certos *loquendi modos hyperbolicos*, *paradoxa* (n. 20).

Illarum *loquendi rationum* (n. 20).

Adhibitum *dicendi genus* (n. 20).

Dicendi forma seu *litterarum genus* (n. 21).

De suetis illis nativis antiquorum *dicendi narrandique modis* (n. 21).

Cognitis antiquorum *loquendi scribendique modis et artibus* (n. 21).

Veterum scriptorum *ratiocinandi*, *narrandi scribendique modus*, *forma et ars* (n. 22).

Tales son los puntos concretos que suelen ser fuente de dificultad y que se han de convertir en principio de solución. Para su más exacto conocimiento conviene examinarlos más atentamente.

A poco que se considere, las diferentes expresiones pontificias se distribuyen naturalmente en tres grupos: según que se refieran a los rasgos estilísticos, a los varios géneros literarios, o los comprendan entrambos a la vez. Al primer grupo pertenecen: *formae dicendi*, *modi dicendi*, *loquendi scribendique modi*

et artes, loquendi rationes, dicendi genus, y concretamente *idiotismi, approximationes, loquendi modi hyperbolici, paradoxa;* al segundo, *genera litteraria*, que luego se precisan distinguiéndolos en tres: *poético, legislativo* e *histórico;* al tercero, estas fórmulas comprensivas del elemento estilístico y del género literario: *exponendi narrandique artes, dicendi forma seu litterarum genus, dicendi narrandique modi*, y también esta otra más vaga: *ratiocinandi, narrandi scribendique modus, forma et ars.*

Todos convendrán fácilmente en que los rasgos estilísticos, aun los más atrevidos, no ofrecen seria dificultad. Una vez conocido el recurso, no es difícil emplearlo. Tampoco hay gran dificultad en la distinción de los tres géneros literarios: poético, legislativo e histórico, ni en los problemas que los dos primeros puedan ofrecer. La ficción poética y el espíritu práctico de las leyes permiten modos de hablar que serían inadmisibles en otros géneros literarios. Todo esto es suficientemente claro. Toda la dificultad, la gran dificultad, se halla en el género histórico. Esta dificultad, o suma de dificultades, es lo que hay que determinar con la posible precisión, para entender lo que sobre ella nos enseña la Encíclica Pontificia.

V. EL PROBLEMA DE LOS GENEROS LITERARIOS HISTORICOS

La historia bíblica puede concebirse de dos modos distintos: o como historia propiamente dicha, o como historia impropia o aparente. En cada uno de estos dos modos caben muchas variedades o grados. Indicaremos los principales:

a) La historia considerada como mero vehículo, cobertura o "vestido literario" de la verdad revelada. Dentro de esta concepción la historia viene a ser como una gran parábola, cuya verdad histórica es del todo indiferente.

b) Atenuando la concepción anterior, puede considerarse la historia bíblica como algo tan secundario e inferior a la verdad revelada, que no hay que preocuparse excesivamente de la verdad histórica de las narraciones. Sin admitir positivamente el error histórico, no hay qué empeñarse demasiado en descartarlo.

c) Teoría de las apariencias históricas, a semejanza de las apariencias físicas. Según ella, caben en la historia bíblica las tradiciones populares legendarias, que, aunque no históricas, son fiel expresión del modo de ser y de sentir del pueblo.

d) Teoría de los pormenores inexactos ("obiter dicta"). Según ella, si bien la sustancia de la narración es histórica, es posible que algunos rasgos accidentales, expresados como de pasada, no respondan a la realidad.

Todas estas variedades tratan la historia bíblica como historia propiamente dicha. Otras la consideran como género sólo aparentemente histórico, que, simplificando y en lenguaje moderno, puede llamarse novelesco. Dentro de este género caben dos variedades principales:

e) Si la ficción es total, tenemos la novela pura, que naturalmente será moral, ejemplar o edificante;

f) Si la ficción es sólo parcial, tendremos la novela histórica, o historia anovelada, con fines igualmente morales.

Sobre todos estos géneros, más o menos históricos, ¿qué enseña la Encíclica? ¿Los admite a lo menos como posibles, como análogos a la literatura extrabíblica del antiguo Oriente?

La interpretación católica y aun simplemente racional de la Encíclica exige o supone dos cosas: primera, que no se tome una u otra expresión aislada, sino el conjunto y el espíritu de la Encíclica entera; segunda, que se consideren como verdades ya adquiridas las enseñadas precedentemente por León XIII, Benedicto XV y la Comisión Bíblica. En las enseñanzsa del magisterio eclesiástico, a diferencia de las prescripciones de la potestad legislativa, lo que una vez se ha enseñado categóricamente queda enseñado definitiaamente y para siempre. Se podrá más adelante ampliar, precisar, declarar, aplicar, pero no reformar o retractar. De hecho, Pío XII, después de proponer la doctrina de León XIII, declarada por Benedicto XV (n. 3), no dice que la confirma—pues no necesitaba de confirmación—, sino que la inculca: "Hanc igitur, quam Decessor Noster Leo XIII tanta cum gravitate doctrinam exposuit, Nos quoque auctoritate Nostra proponimus et, ut ab omnibus religiose teneatur, inculcamus" (n. 4).

Esto supuesto, la nueva Encíclica declara inaceptables las

cuatro variedades, que, considerando la historia bíblica como historia propiamente tal, limitan o atenúan su verdad histórica. Ni sólo esto, sino que el Pontífice, como si quisiera señalar con el dedo lo insubsistente del fundamento en que se apoyan aquellas teorías, escribe estas memorables palabras: "Haec eadem pervestigatio id quoque iam lucide comprobavit, israeliticum populum inter ceteras Orientis veteres nationes in historia rite scribenda, tam ob antiquitatem, quam ob fidelem rerum gestarum relationem singulariter praestitisse; quod quidem ex divinae inspirationis charismate atque ex peculiari historiae biblicae fine, qui ad religionem pertinet, profecto eruitur" (n. 20). Estas últimas palabras merecen atenta reflexión. El singular esmero en la verdad histórica que distingue a la historia bíblica entre las historias de los demás antiguos pueblos orientales se deriva, no ya solamente del carisma de la inspiración, incompatible con el error, sino del mismo fin religioso de la historia bíblica. De modo que este fin religioso, preponderante, lejos de quitar importancia a la verdad histórica, es fuente y garantía de esta verdad. No es lícito ya, por tanto, alegar este fin religioso de la Biblia para atenuar o dejar en la sombra la verdad de las narraciones bíblicas.

Diferente parece la actitud de la Encíclica frente a las variedades del género histórico, más o menos novelesco. Sin duda que al distinguir los géneros literarios sólo menciona el Pontífice las obras poéticas, las disposiciones legislativas y las narraciones históricas; pero no cabe duda que la expresión "genera litteraria", dado el sentido que hoy suele dársele, es más comprensiva y abarca también, a lo menos como posibles, diferentes variedades dentro del género histórico.

Creemos que las enseñanzas de Pío XII deben interpretarse a la luz de la Respuesta de la Comisión Bíblica de 23 de junio de 1905 y de la Encíclica "Spiritus Paraclitus", de Benedicto XV, que en esta materia dejan, por así decir, un portillo abierto a nuevas investigaciones y nuevas teorías. Respondió la Comisión Bíblica que no puede admitirse "tamquam principium rectae exegeseos sententia qua tenet S. Scripturae libros qui pro historicis habentur, sive totaliter, sive ex parte, non historiam propie dictam et obiective veram quandoque narrare, sed speciem

tantum historiae prae se ferre..."; pero añade luego: "Excepto tamen casu, non facile nec temere admittendo, in quo, Ecclesiae sensu non refragante eiusque salvo iudicio, solidis argumentis probetur Hagiographum voluisse non veram et proprie dictam historiam tradere, sed sub specie et forma historiae parabolam, allegoriam, vel sensum aliquem a proprie litterali seu historica verborum significatione remotum proponere" (*Ench. Bibl.*, n. 154). Es digna de notarse la tendencia de esta Respuesta. En general y en principio no admite sean considerados como novelescos los libros que tradicionalmente son considerados como históricos, a favor de los cuales está la presunción de historicidad; sólo por vía de excepción admite la posibilidad de tales géneros literarios, en el caso que con sólidos argumentos se demuestre que el Hagiógrafo se propuso no escribir historia, sino un libro de edificación con apariencia histórica. Conocidas son las discusiones, aun entre católicos, sobre el carácter y la historicidad del libro de Tobías. En el mismo sentido escribía quince años más tarde Benedicto XV: "Neque aliis Scriptura Sancta obtrectatoribus caret; eos intelligimus, qui, *rectis* quidem, si intra certos quosdam fines contineantur, *principiis* sic abutuntur, ut fundamenta veritatis Bibliorum labefactent et doctrinam catholicam a Patribus traditam subruant. In quos Hieronymus, si adhuc viveret, utique acerrima illa sermonis sui tela coniiceret, quod, *sensu et iudicio Ecclesiae posthabito, nimis facile*... ad narrationes specie tenus historicas confugiunt; aut genera quaedam litterarum in Libris sacris inveniri contendunt, quibuscum integra ac perfecta verbi divini veritas componi nequeat" (*Enc. Bibl.*, n. 474) Con estas enseñanzas precedentes empalma la Encíclica "Divino afflante Spiritu", no para retractarlas ni atenuarlas en lo más mínimo, sino para explicarlas y adaptarlas a los nuevos adelantos de la historia literaria del antiguo Oriente. Da, por así decir, un paso adelante, invirtiendo los términos de las enseñanzas de sus predecesores. Estos comenzaban con un *no*, que luego atenuaban en forma de excepción posible; Pío XII comienza con la concesión de la posibilidad, transformando el antiguo *no* en la indispensable cautela de mantener incólumes los principios católicos. Aconseja que se estudie amplia y profundamente la antigua literatura oriental, con criterio y sentido católico,

para llegar, si es posible, a conclusiones sólidas, que, a la luz de los antiguos géneros literarios, "non facile nec temere", "non nimis facile" admitidos, se ponga mejor a salvo la verdad de la palabra divina. Tal creemos ser, ni más ni menos, el avance realizado por la nueva Encíclica, con tanta anchura de criterio como prudencia y discreción. Por lo menos manifestamos nuestro leal sentir, dispuestos a rectificarlo, si con buenas razones se prueba ser excesivamente rígido o laxo.

Mas no basta reconocer, y agradecer, este nuevo avance de la Encíclica Pontificia; es menester además examinar las condiciones que las nuevas soluciones deben reunir para que sean conformes con la mente del Romano Pontífice.

VI. LEGITIMIDAD DE LAS NUEVAS SOLUCIONES

Ante todo hay que persuadirse—y de ello trata de persuadirnos el Romano Pontífice—de que son posibles nuevas soluciones no sólo a los nuevos problemas, sino también a los antiguos. "Catholicus interpres, actuoso fortique suae disciplinae amore actus..., neutiquam retineri debet, quominus difficiles quaestiones, hucusque *nondum enodatas*, iterum atque iterum aggrediatur." Y el campo es inmenso. Porque "inter *multa* illa, quae in Sacris Libris, legalibus, historicis, sapientialibus et propheticis proponuntur, *pauca* tantum esse quorum sensus ab Ecclesiae auctoritate declaratus sit, *neque plura* ea esse, de quibus unanimis Sanctorum Patrum sit sententia. Multa igitur remanent, eaque gravissima, in quibus edisserendis et explanandis catholicorum interpretum acumen et ingenium libere exerceri potest ac debet" (n. 25).

Ni debe arredrarnos la novedad. Son en este sentido terminantes y consoladoras las palabras de Su Santidad: "Horum autem strenuorum in vinea Domini operariorum conatus non solummodo aequo iustoque animo, sed summa etiam cum caritate iudicandos esse ceteri omnes Ecclesiae filii meminerint; qui quidem ab illo haud satis prudenti studio abhorrere debent, quo quidquid *novum* est, ob hoc censetur esse impugnandum, aut in suspicionem adducendum" (n. 25).

Mas para merecer semejante benevolencia las nuevas soluciones deben ser, según la expresión de San Pablo, "in aedificationem, non in destructionem" (2 *Cor.*, 13, 10). Nacidas del amor a la verdad y a la Iglesia, deben ordenarse a la defensa y honor de la misma Iglesia. "Catholicus interpres..., Sanctae Matri Ecclesiae sincere devotus", debe trabajar de tal manera que "ad omnium utilitatem, ad maiorem in dies doctrinae sacrae profectum et ad Ecclesiae defensionem et honorem ex suo quisque viritim conferat" (n. 25).

Deben ser además fruto de prolijas investigaciones, exentas de prejuicios y realizadas con prudente miramiento. "Nostri igitur rerum biblicarum cultores in hanc quoque rem animum debita diligentia intendant, neque quidquam omittant, quod novitatis attulerint, cum archaeologia, tum antiqua rerum gestarum historia priscarumque litterarum scientia..." (n. 22). "Hi [dicendi modi] quinam fuerint, exegeta non quasi *in antecessum* statuere potest, sed accurata tantummodo antiquarum Orientis litterarum pervestigatione" (n. 20). "Eo quoque *prudenter* subsidio utatur, ut perquirat quid dicendi forma seu litterarum genus, ab hagiographo adhibitum, ad veram et genuinam conferat interpretationem" (n. 21).

Pero sobre todo las nuevas soluciones que se propongan deben ser a la vez científicas y ortodoxas; cualidades inapreciables, que es a las veces difícil hermanar, pero absolutamente necesario. En este sentido deberíamos grabar profundamente en nuestro espíritu estas recomendaciones del Santo Pontífice: "Catholicus exegeta, ut hodiernis rei biblicae necessitatibus rite satisfaciat, in exponenda Scriptura sacra, in eademque ab omni errore immuni ostendenda et comprobanda..." (n. 21). "Exegetae enim catholici, iisdem doctrinae armis recte usi, quibus adversarii non raro abutebantur, illas protulerunt interpretationes, quae et catholicae institutioni genuinaeque a maioribus traditae sententiae congruae sunt, et una simul pares evasisse videntur difficultatibus, quas sive novae explorationes novaque inventa attulerint, sive antiquitas nostris temporibus enodandas reliquerit" (n. 23). "Catholicus interpres... neutiquam retineri debet, quominus difficiles quaestiones... aggrediatur, non modo ut, quae ab adversariis opponantur, propulset, sed ut solidam

etiam explicationem reperire enitatur, quae et cum Ecclesiae doctrina, cum iisque nominatim, quae de Sacra Scriptura ab omni errore immuni tradita sunt, fideliter concordet, et certis quoque profanarum disciplinarum conclusionibus debito modo satisfaciat" (n. 25). En fin, "nisi salva consensione animorum collocatisque in tuto principiis, non licebit ex variis multorum studiis magnos exspectare huius disciplinae progressus" (n. 25).

* * *

Hemos estudiado un solo punto, si bien de los más interesantes, de la Encíclica Pontificia. Toda ella merece estudiarse con igual atención que docilidad y llevarse a la práctica con religiosa fidelidad, para que se logren espléndidamente los frutos de ciencia y de santidad cristiana, que el Romano Pontífice se ha propuesto y espera con la publicación de esta magna Encíclica "de Sacrorum Bibliorum studiis opportune provehendis". Y en este noble empeño España no debe desmentir su antigua y gloriosa tradición.

José M.ª Bover, S. I.

Facultad Teológica de Sarriá (Barcelona).

VALOR APOLOGÉTICO DEL SEGUNDO PRINCIPIO FUNDAMENTAL DE LA TERMODINÁMICA

EL ARGUMENTO ENTROPOLÓGICO DE LA EXISTENCIA DE DIOS

I

En el primer número de la autorizada revista *Gregorianum*, publicada por la Pontificia Universidad Gregoriana, apareció en 1920 un notable estudio del insigne cardenal Luis Billot, S. I., acerca del problema de mayor trascendencia y actualidad que se plantea y puede plantearse en el campo de la Filosofía cristiana: "De Deo prima causa efficiente, exemplari, et finali Universi". A la pregunta de si después de tantos y tales progresos de las ciencias físicas y naturales; después de tan maravillosos descubrimientos realizados, así en las entrañas de la tierra como en las profundidades del cielo, han hallado los científicos manera de explicar, con más verosimilitud que antes, el enigma del Universo, sin necesidad de recurrir a Dios creador, conservador y gobernador, responde con su acostumbrada claridad y elocuencia de estilo: "Muy al contrario; si algún cambio se ha producido, échase de ver que es en favor de una mayor evidencia de la necesidad de Dios creador; y si, dadas las nuevas condiciones de las personas y de las cosas, hubiese de corregirse en algo la

frase del Apóstol que declara inexcusables a los sabios de este mundo que no quisieron reconocer la omnipotencia y divinidad del Autor del Universo, debería serlo en el sentido de aumentar más y más su culpa e inexcusabilidad". Y la razón es porque, arrinconadas por la ciencia moderna, a juicio del eminente teólogo, las opiniones que afirmaban o ponían en tela de juicio la posibilidad de un mundo eterno, tenemos hoy en nuestras manos el medio más fácil y eficaz para demostrar la existencia del Ser Supremo, conforme a la enseñanza del Doctor Angélico: "Via efficacissima ad probandum Deum esse, est ex suppositione novitatis mundi... Nam si mundus et motus de novo incepit, planum est quod oportet poni aliquam causam quae de novo producat mundum et motum, quia omne quod de novo fit, ab aliquo innovatore oportet sumere originem, cum nihil educat se de non esse ad esse" (1).

Según esto, a nadie puede maravillar el aplauso sincero y entusiasta con que muchos filósofos y apologistas católicos recibieron la consecuencia de la *ley de entropía*, formulada por R. Clausius en 1867: "Ha sido descubierta una ley de la naturaleza, la cual permite deducir con certeza que el Cosmos no sigue un curso circular, sino que cambia su estado siempre en una misma dirección, por lo cual tiende a un estado límite final" (2). Apoyados en este fundamento científico, que parecía ofrecer todas las garantías de solidez e inmovilidad, no pocos cosmólogos neoescolásticos — entre ellos Donat, Cotter, Schwertschlager—formularon y establecieron la tesis de que "no sólo no es necesario que el mundo exista *ab aeterno*, sino que la razón demuestra suficientemente el origen temporal del mismo". Probada esta proposición, basta aplicar a su objeto el principio de causalidad, de absoluta y necesaria certeza, para tener irrefragablemente demostrada, conforme al texto citado de Santo

---

(1) *Summa contra Gentiles*, l. I, c. 13. No es menos expresivo el Santo en su comentario *In Phys.*, l. VIII, lec. 1: «Haec enim via probandi primum principum esse, est efficacissma, cui resistere nemo potest. Si enim mundo et motu exsistente sempiterno, necesse est ponere unum primum principium, multo magis sempiternitate eorum sublata».

(2) *Ueber den zweiten Hauptsatz der mechanischen Waermetheorie*, Braunschweig, 1867, p. 17.

Tomás, la existencia del Creador. Es el argumento llamado *entrópico* o *entropológico*, introducido abierta y distintamente en la Teología natural, en 1893 y 1895, respectivamente, por los jesuítas alemanes José Hontheim y Bernardo Boedder en sus obras *Institutiones Theodicaeae* y *Theologia Naturalis*.

Antes que ellos, el filósofo alemán G. von Hertling, en su estudio "Ueber die Grenzen der mechanischen Naturerklaerung" (Bonn, 1875), y el astrónomo italiano P. Angel Secchi, en dos famosas conferencias sobre la grandeza del Universo, tenidas en Roma en 1876, habían anunciado expresamente la posibilidad de demostrar el origen del mundo por creación, partiendo del segundo principio de la Termodinámica. Interminables nos haríamos si quisiésemos citar los nombres de los escritores y los títulos de los trabajos que han expuesto y defendido el nuevo argumento de la existencia de Dios (3). Bastará que recordemos algunos entre los más principales: los ilustres físicos A. E. Haas y Ludwig Dressel en los artículos publicados, respectivamente, en *Archiv fuer systematische Philosophie* (XIII, 1907), y en *Stimmen aus Maria-Laach* (1890, 1909, 1910); el astrónomo C. Braun, S. I., para quien "la verdad de que el Cosmos ha sido creado por un Ser Supremo, no es ya una tesis filosófica o teológica, sino que la ciencia misma conduce a ella directamente" (4); el filósofo F. Klimke, S. I., el cual en su clásico libro *Der Monismus*, deduce la necesidad del comienzo del curso del mundo, sin pasar adelante a establecer la creación de la materia; el profesor de Fulda C. Gutberlet, que en sus conocidas obras acerca de la Filosofía de la Naturaleza—*Kosmos, Naturphilosophie, Theodizee*—explana detenidamente y examina con diligencia el contenido de la prueba en cuestión; Gatterer, en su profundo estudio "Ist das Universum ein Perpetuum mobile?"

---

(3) Quien quisiese enterarse de la historia y de la bibliografía alemanas acerca de este punto consulte la obra del Dr. Josef Schnippenkoetter, *Der entropologische Gottesbeweis* (A. Marcus, Bonn. 1920), y el estudio de K. Staab, *Die Gottesbeweise in der katholischen deutschen Literatur von 1850 bis 1900* (Paderborn, 1910). No sabemos si también para otras lenguas o naciones existen monografías semejantes.

(4) *Uebes Kosmogonie vom Standpunkte christlicher Wissenschaft*, Muenster, 1905, p. 359.

—*Philosophisches Jahrbuch*, 1914—; los neoescolásticos Farges, Monaco, Bossmann, Reinstaedler, entre otros, en sus manuales y compendios de Filosofía; Eymieu, en su tratado *Le naturalisme devant la Science;* Guibert, en la *Revue pratique d'Apologétique* (t. V, pp. 364-372); Schanz, Schweitzer, Wunderle y otros muchos, en las obras apologéticas y cursos de religión publicados mayormente en los dos primeros decenios de este siglo (5).

Frente a la numerosa y escogida falange de admiradores y propugnadores del nuevo argumento alineóse, ya desde los principios, la hueste de los críticos y de los adversarios, no exigua en número ni en autoridad. Eran pensadores, así filósofos como científicos, para quienes los eslabones de la argumentación, y aun el principio de ella, distaban mucho de poseer la solidez necesaria para constituir una prueba universal y absolutamente eficaz de la existencia del Creador. Ya en 1892, en su magnífica obra *Die Weltraetsel*, el P. Tilmann Pesch manifestaba poca fe en las predicciones de la Termodinámica acerca del estado final del Cosmos; en tanto que el ilustre P. A. D. Sertillanges, O. P., en la serie de artículos sobre "La preuve de l'existence de Dieu et l'éternité du monde" (*Revue Thomiste*, 1897), atacaba preferentemente la legitimidad de la extensión a todo el Universo de la ley de degradación de la energía. La aversión hacia el argumento, cada vez menos disimulada en no pocos escritores, llegó al colmo en el sacerdote húngaro G. Pécsi, autor del audaz y extravagante libro *Crítica de los axiomas de la Física moderna*, el cual en su *Theodicaea* (Esztergom, 1909, p. 144) enuncia la tesis siguiente en extremo radical: "Argumentum entropicum omni fundamento physico caret".

La controversia acerca del valor apologético del principio de entropía llegó a su punto culminante, y a la vez tomó un nuevo

(5) Se ha hecho notar que el argumento entropológico en favor de la existencia de Dios ha alcanzado importancia casi exclusivamente en el campo de la Apologética católica. En la teología protestante no ha ocupado lugar alguno: sus diccionarios y textos guardan silencio absoluto acerca de este punto. ¿Será debido, siquiera en parte, al influjo en ella ejercido ya desde antiguo por el subjetivismo kantiano, para el que los argumentos teóricos que se aducen para demostrar la existencia de un Sér necesario carecen de toda eficacia y valor científico?...

rumbo, al parecer decisivo, en el folleto de Al. Mueller, *Der Entropiesatz und die Dauer der Weltprozesse* ("Natur und Offenbarung", 1910), y más especialmente en el libro de C. Isenkrahe intitulado *Energie, Entropie, Weltanfang, Weltende* (Trier, 1910), en donde se exponen con toda claridad y profundidad los puntos flacos de la argumentación del P. Dressel, S. I., el más sereno y autorizado—por su doble carácter de físico y de filósofo—de los apologistas de la validez de la prueba en los primeros cuarenta años. Consecuencia de estos ataques fué que el mismo Dressel, al hacer la crítica de la obra de su adversario, retrocediese a nuevas y más firmes posiciones: "No dudo en reconocer—escribe—que la ley de entropía, lo mismo que las demás leyes energéticas, en cuanto nos es dado hoy por hoy penetrarlas, no proporcionan base suficiente para un argumento perentorio de la existencia de Dios" (6). Inmediatamente influído por estas elevadas discusiones, el conocido profesor de la Universidad Católica de Lovaina, D. Nys, publicó, en 1913, en la *Revue Néo-scolastique de Philosophie*, el trabajo "Le temps a-t-il commencé et finira-t-il?—incorporado luego a su libro *La notion de temps* (Louvain, 1913)—, verdadero ataque a fondo, aunque quizás no suficientemente preparado, contra todos los elementos esenciales del núcleo del argumento. Mayor solidez y eficacia debe atribuirse al escrito, reposado y profundo, de P. M. Périer, "Les emprunts scientifiques en Théodicée", en *Revue pratique d'Apologétique* (1919, t. XXIX, pp. 357-367), y al pequeño pero sustancioso y eruditísimo libro de Schnippenkoetter antes citado. Ni cabe silenciar la mayor ponderación y exactitud de no pocos autores escolásticos más recientes — Descoqs, Van de Woestyne...—al proponer y enjuiciar la prueba en cuestión, y la omisión de la misma en las ediciones posteriores de muchos

---

(6) *Stimmen aus Maria-Laach*, LXXIX, 1910, p. 193. Indice del interés provocado en el campo apologético por el argumento entrópico en Alemania, y de la viveza de las discusiones en torno al mismo, puede ser el hecho de que en pocos años, hasta 1915, en solas las *Monatsblaetter fuer den katholischen Religionsunterricht an hoeheren Lehranstalten* aparecieron no menos de veintidós artículos, escritos por diez autores distintos.

apologistas y teólogos—Rauschen, Junglas, Rademacher, Diekamp, etc.—(7).

Consignadas estas breves notas de bibliografía y de historia por haberlas juzgado útiles y aun convenientes, al principiar nuestro estudio, hora es ya de pasar a la formulación del argumento objeto de examen. Como todas las pruebas en favor de la existencia de Dios consideran el Universo bajo un aspecto en el que aparece como no suficiente para sí, como finito o limitado —mutabilidad, contingencia, etc.—, así la argumentación de que vamos a ocuparnos lo presenta como circunscrito o limitado en la duración. El argumento entrópico en su forma más radical, que conduce, no sólo a un Organizador u Ordenador del Cosmos, sino a un Creador de la materia, puede formularse en los siguientes términos: *Del segundo principio de la Termodinámica síguese que el Universo marcha incesantemente hacia un estado final de paralización o de muerte térmica. Ahora bien: este fin de la serie de los procesos energéticos del Cosmos, considerado en su integridad, importa el comienzo temporal de la misma. Por otra parte, si el curso del mundo no es eterno, también la materia, "substratum" de los intercambios energéticos, ha comenzado a existir en el tiempo (absoluto) o con el tiempo (cósmico). Luego existe un Creador del mundo, el cual o es el "Ens a se"—Dios—, o lo supone*, conforme al proceso lógico tan conocido de la Teodicea. O, según la forma concisa y enérgica de Sertillanges: "Si l'énergie visible décroît sans cesser, quelque quantité qu'en ait possédé le monde, elle serait épuisée depuis longtemps. Que dis-je? depuis une étérnité, si le monde était éternel... Le monde a donc commencé et il n'a pu commencer que par l'intervention de la Cause première" (8).

---

(7) Señalado por demás es el caso de Franz Sawicki en su obra *Die Wahrheit des Christentums*. Mientras en la primera edición (1911) presentaba sin desconfianza alguna el argumento, en la siguiente (1913) calificábalo ya de no apodíctico, para omitirlo del todo —«por no poder sostenerse», son sus palabras—en la tercera, aparecida en 1918. Influjo decisivo en este cambio de opinión ejerció el comercio epistolar entre el autor e Isenkrahe, que se extendió desde junio de 1914 hasta abril de 1918, y ha sido publicado en el segundo cuaderno de la obra *Untersuchungen ueber das Endliche und das Unendliche*, von Prof. C. Isenkrahe (A. Marcos, Bonn, 1920).

(8) *Revue thomiste*, 1897, p. 750. Muy otro es el camino que sigue el P. L. Gatterer, S. I., en su estudio antes citado (p. 368). «Toda

La validez de esta prueba supone el establecimiento sólido de algunas proposiciones, que han sido y siguen siendo objeto de vivas discusiones y delicados estudios: 1.ª ¿Es el principio del aumento de la entropía una verdadera ley de la naturaleza, de carácter dinámico y físicamente cierta? 2.ª Esta ley, que rige o parece regir los fenómenos actuales, ¿ha siempre gobernado los procesos energéticos pasados, y se aplicará sin excepción a los futuros? 3.ª ¿Puede este principio, formulado según los hechos observados en el restringido campo de nuestras experiencias, ser extendido legítimamente al ámbito todo del Universo? 4.ª El mundo material, ¿es en verdad un sistema finito, y su energía total es también limitada? 5.ª ¿Es un sistema energéticamente cerrado, sustraído a toda influencia exterior? 6.ª ¿Repugna la existencia *ab aeterno* de la materia, antes de que se iniciase la serie de los intercambios energéticos?... Entremos ya en la exposición y examen de tan interesantes y arcanas cuestiones científico-filosóficas (9).

II

En 1824 hacía modestamente su aparición en París una Memoria titulada *Réflexions sur la puissance motrice du feu et les machines propres à developper cette puissance*. Nadie sin duda

---

vez que el curso del Cosmos o la serie de sus procesos energéticos tendrá fin, resulta evidente que tampoco puede tener en él su razón última. En otras palabras, el curso del Universo—ora haya comenzado en el tiempo, ora exista desde toda la eternidad—ha sido producido en última instancia por una Causa inmaterial supramundana. Esta causa es Dios.» Es, como se ve, una argumentación mucho más profunda y filosófica, que toma, sí, de la ciencia el punto de partida, pero al momento se eleva al plano de la Metafísica pura.

(9) El P. Roberto von Nostiz-Rieneck, S. I., en su obra *Das Problem der Kultur* (Freiburg, 1888, p. 127), hace notar cómo también el ateísmo ha intentado aprovecharse para sus fines de la negación de la existencia de un Sér supremo, de las consecuencias fatales que de la ley de la entropía se seguirían—según sus principios—para el Universo: «Destrucción de toda ciencia al apagarse la última chispa de vida espiritual, aniquilación de todos los ideales, de todas las obras de arte, de todos los esfuerzos y realizaciones culturales, con la desaparición del sujeto de toda cultura, la humanidad».

hubiera osado pronosticar que aquellas 118 páginas habían de injertar en el ya frondoso árbol de la Física una nueva rama que, después de ofrecer sazonados frutos al estudio de las relaciones entre el calor y el trabajo, debía cubrir con su benéfica sombra el campo todo de los fenómenos de la naturaleza. Su autor, el ingeniero francés Leonardo Sadi Carnot—arrebatado por el cólera en 1832 a los 36 años de edad—, proponíase estudiar y resolver el importantísimo problema práctico de las condiciones requeridas para que el rendimiento de una máquina de vapor—*de fuego*, como entonces se decía—sea el mayor posible, es decir, para que sea máximo el trabajo mecánico mediante ella obtenido. Partiendo de la imposibilidad del llamado "movimiento continuo", y de la proposición acerca de la reversibilidad de la máquina térmica ideal, llega a la formulación del famoso enunciado: "La potencia motriz del calor es independiente de los agentes puestos en juego para lograrla; su cantidad depende únicamente de las temperaturas de los cuerpos entre los que en último resultado se realiza el trasporte del calórico". En otros términos: para que el calor pueda producir trabajo mecánico se requiere no sólo calor, sino también frío; es preciso que se pueda hacer pasar una parte de este calor a un cuerpo o recipiente de más baja temperatura; el calor tiende entonces a ponerse en equilibrio entre los cuerpos desigualmente cálidos, y goza por lo mismo de una verdadera fuerza motriz. Es, en sustancia, el contenido nuclear del llamado más tarde *segundo principio fundamental de la ciencia del calor*. Sin embargo, como tantas veces se ha hecho notar, la forma del enunciado de Carnot se halla esencialmente viciada por la falsedad de la hipótesis de la existencia y sustancialidad del "calórico"—cuya cantidad correspondería, en la conocida comparación de dicho autor, a la del agua que se precipita en un salto o cascada hacia el nivel inferior—: según ella, el calor no haría sino pasar por la máquina, de suerte que toda la cantidad cedida por la caldera se hallaría íntegra en el refrigerador. Lo que en 1824 no sospechaba siquiera el joven físico, a saber, la trasformación de unas formas de energía en otras y la conservación de la misma energía, lo intuyó y consignó más tarde en un cuaderno de notas, salvado a su muerte de las llamas, y hecho público sólo

en 1878 (10). Por esto, considerada en su conjunto la obra de Carnot, bien puede afirmarse, saliendo al paso de no pocos errores e inexplicables pretericiones, que no sólo fué él el precursor, mas el verdadero fundador *de jure* de la Termodinámica entera, con la que pareció darse un golpe fatal a la concepción mecanicista del Cosmos, en tanto que se sembraba el germen de maravillosos e insospechados desarrollos científico-filosóficos.

Si prescindimos de la aplicación — alabada por unos y por otros censurada—que de ella hizo su amigo y discípulo Clapeyron, en sus memorias y trabajos teóricos, la obra científica de Sadi Carnot pasó del todo desapercibida y permaneció ignorada por espacio de dos decenios: la causa de ello debe buscarse, en gran parte, en el entusiasmo que en los medios científicos de la primera mitad del siglo XIX había despertado el descubrimiento de las grandes leyes y principios que aseguran la conservación y estabilidad de los elementos fundamentales del Universo—materia, energía, masa, electricidad...—. Fué el insigne físico escocés W. Thomson (1824-1907) quien, a partir de 1848, contribuyó con sus estudios acerca de la Termología, a sacar del olvido el fecundo *principio* de Carnot. En 1849, después de los primeros trabajos de Mayer, Joule, Helmholtz y otros sobre la conservación de la energía, sospecha ya que el calor no pasa íntegramente al refrigerador de la máquina de vapor; pero no halla manera de librarse de la explicación dada por Carnot, ya que también él permanece agarrado al imponderable "flogisto". Con todo, tres años más tarde presentó el ya famoso principio bajo una forma del todo independiente de la naturaleza del calor: "El aprovechamiento de la energía calorífica existente en el medio externo, no puede perpetuar el movimiento de ninguna

(10) Recordemos algunas de sus frases inmortables. «El calor no es otra cosa que la potencia motriz—es decir, la energía—, que ha cambiado de forma»... «Se puede, pues, afirmar en tesis general que la potencia motriz se halla en cantidad invariable en la naturaleza; que, hablando con rigor, ni se produce ni se destruye jamás. En realidad cambia, sí, de forma...; pero jamás se aniquila.» No sin fundamento, pues, aunque con alguna exageración, debida al entusiasmo, pudo escribir W. Thomson: «En toda la extensión del dominio de las ciencias nada hay más grande, a mi parecer, que la obra de Leonardo Sadi Carnot». Cf. el artículo «Grandeur et modestie d'un savant français, Sadi Carnot», publicado en *La Nature*, 1933, v. I, página 97.

máquina térmica". Es evidente que un dispositivo semejante no estaría en pugna con la ley de la conservación de la energía, ya que no recibiría el impulso de la nada, sino de la inmensa energía térmica del océano, v. g., si imaginamos que un buque es movido por dicha máquina. No obstante, vendría a ser una suerte de "móvil perpetuo", toda vez que sólo consumiría la energía térmica del aire o del mar, que en todas partes está disponible. El mar se enfriaría un poco en la proximidad del navío, y éste en cambio recibiría energía cinética. En resumidas cuentas, empero, el mar no quedaría enfriado por esta utilización de su energía, ya que durante el viaje la energía tomada al agua por la máquina le sería devuelta al punto por el rozamiento del navío en forma de calor. Y al término del viaje, aun el pequeño resto de energía de movimiento, existente todavía en la masa de la nave, sería rápidamente reintegrado al océano por frotamiento. Pudiérase, por tanto, mediante un dispositivo parecido, obtener ilimitadamente trabajo útil de la energía térmica del océano. Más brevemente y en forma negativa se ha enunciado este principio, diciendo que "es imposible un móvil perpetuo de segunda especie" (11).

Más importante todavía que el del ilustre profesor de Glasgow es, en la historia de la segunda ley fundamental de la Termodinámica, el lugar que corresponde al sabio alemán Rodolfo Clausius (1822-1888), indiscutible fundador de la ciencia mecánica del calor: hasta él Dinámica y Termología no habían establecido contacto alguno. Después de haber también rendido homenaje a la falsa hipótesis de la indestructibilidad del calor, llegó en sus investigaciones a una enunciación exacta y definitiva del segundo principio, independientemente de la obra de Carnot, cuyos méritos y prioridad fué el primero en reconocer;

(11) Por tal se entiende, según Planck, «una máquina de funcionamiento periódico, que no hiciese otra cosa que levantar un peso y enfriar un manantial de calor» (*Léçons de Thermodynamique*, Hermann, París, 1913, p. 95). Más generalmente lo define Bavink: «Un aparato que permitiese un curso circular perfecto de la energía, la conversión de una especie de energía en otra, y luego de ésta en la primera, hasta el restablecimiento completo del estado inicial» (*Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften*, Hirzel, Leipzig, 1933, p. 78). Fué Ostwald quien por vez primera introdujo en la Energética la designación de *móvil perpetuo de segunda especie*.

separó en ella desde luego el elemento inaceptable, la conservación del pretendido "calórico", de la evidente irreversibilidad de los procesos energéticos en la máquina de vapor—la comparación no hay que establecerla con el fenómeno reversible del descenso de un líquido a más alto nivel en uno de los vasos comunicantes, sino con el proceso de mezcla de dos gases contenidos en sendos globos puestos en comunicación—. Una parte no despreciable de la actividad de nuestro físico hubo de consumirse en la solución de las contradicciones, que tan grandes parecieran a Thomson, entre el *principio de Carnot*—así llamado por el mismo Clausius—y el de la conservación de la energía, que rápidamente iba abriéndose camino: todavía sesenta años más tarde Haeckel y los corifeos del monismo materialista esgrimirán las mismas enmohecidas armas para defender la eternidad y necesidad de la materia. A partir de 1850 Clausius ha enunciado su axioma —así llamado por Poincaré—bajo formas cada vez más precisas y exactas. "A la producción de trabajo—es la primera formulación—corresponde como equivalente un mero paso de calor de un cuerpo caliente a otro frío"; o, lo que es lo mismo: "El calor no puede pasar espontáneamente de un cuerpo más frío a otro más caliente". En atención a las objeciones a que puede dar lugar el vocablo "espontáneamente", propuso más tarde esta fórmula: "El paso de calor de un cuerpo más frío a otro más caliente no puede tener lugar sin compensación"; es decir, debe acompañarle otro proceso que lo compense y que pueda tener lugar por sí mismo. Los enunciados de Clausius y de Thomson son del todo equivalentes: cada uno de ellos se deduce lógicamente del otro (12).

---

(12) Así puede verse demostrado, p. e., en el artículo de F. Hasenoehrl «Die Erhaltung der Energie und die Vermehrung der Entropie» (*Physik. Die Kultur der Gegenwart*. Teubner, Leipzig, 1925, página 757). Muy poco después también Thomson publicaba su axioma o postulado, menos conocido que los precedentes: «Es imposible, por medio de la materia inanimada, obtener trabajo mecánico de un cuerpo mantenido a temperatura inferior a la de los cuerpos circundantes». No es raro en autores más o menos influídos por la escuela energetista presentar el principio de Carnot-Clausius, en su forma restringida, como un caso particular de la *ley de las intensidades* llamada también *principio de Ostwald o de Helm*: «Un fenómeno sólo puede tener lugar cuando existe una diferencia no compensada de intensidad o de tensión de la energía; el fenómeno que se pro-

Una formulación del todo general y comprensiva, no limitada a las solas trasformaciones de calor en trabajo y viceversa, antes valedera para todos los intercambios energéticos sin excepción, ofreció a Clausius la observación y examen de los fenómenos que tienen lugar en el mundo físico, y de las energías que en los mismos intervienen. No todas ellas, en efecto, poseen el mismo valor útil o de trasformación. Mientras algunas, llamadas de *primera clase*—entre las que sobresalen la energía cinética de las masas inertes, la energía potencial de la gravitación, las energías electrostática y electrodinámica, la energía elástica dentro de los límites de la elasticidad perfecta—, pueden convertirse casi íntegramente en otra cualquiera; otras, como la energía química en general y la energía térmica a más elevada temperatura que el medio ambiente, sólo en parte queden ser trasformadas en energías de mayor valor, pues el resto ha de pasar por necesidad ineludible a energía de mínimo valor—energías de *segunda clase*—; en tanto que la energía calorífica de los cuerpos dispuestos en un extenso recinto del todo aislado, en el que reina una temperatura del todo uniforme—energía de *tercera clase*—, no puede ni en todo ni en parte convertirse en trabajo mecánico ni en otra energía de calidad superior. Clausius llamó *positivos*—algunos autores prefieren apellidarlos *naturales* o *espontáneos*—a los procesos o trasformaciones en que energía de clase superior pasa a clase inferior; mientras que los intercambios que tienen lugar en dirección contraria son calificados de *negativos*—*artificiales* o *provocados*—. Según esto, la segunda ley puede enunciarse así: "Los procesos *positivos* son siempre posibles sin necesidad de compensación alguna; los *negativos*, en cambio, no se ofrecen espontáneamente, antes sólo pueden desarrollarse si van acompañados de un proceso positivo por lo menos equivalente": es el principio de la *equivalencia de las trasformaciones*. Basta recordar un hecho: la conversión del trabajo mecánico en calor es conocida aun de los pueblos más salvajes y primitivos; el aprovechamiento de la energía del vapor de agua fué enseñado a la Europa moderna por el ingenio

---

duce en este caso tiene un valor proporcional a la diferencia de intensidad de las energías presentes».

de Dionisio Papin. "En consecuencia — así Chwolson —, en los procesos del Cosmos que nos es conocido domina una tendencia enteramente definida: todos sin excepción marchan en una dirección determinada. Si nos imaginamos a todo proceso positivo como un paso hacia adelante y a todo proceso negativo como un paso hacia atrás, podemos afirmar que pasos de avance pueden presentarse en cada instante en el número que se quiera, en tanto que todo paso de retroceso debe ir acompañado de otro hacia adelante que lo compense plenamente" (13).

Así, pues, la energía total contenida en un sistema cerrado permanece constante en *cantidad* a lo largo de todos los procesos que se verifiquen—es la ley de Mayer—; pero su *calidad* va variando, y siempre en el sentido de desvalorización o empeoramiento. No es lo mismo para la obtención de trabajo mecánico disponer de un millón de julios bajo la modalidad de energía potencial de gravitación, o en forma de calor a muy elevada temperatura, o de energía térmica en las proximidades del cero absoluto: la cantidad de energía *utilizable*—denominación usada por Maxwell y Gouy—es cada vez menor. En todos los procesos físicos y químicos se produce calor—por frotamiento, por efecto Joule, por conducción, por irradiación, etc.—; y aun cuando esto no significa que todas las energías de un sistema hayan de revestir finalmente la modalidad térmica, es lo cierto que la cantidad de calor—energía *menos aprovechable*—va creciendo necesariamente. Por esto el segundo principio de la Termodinámica, a propuesta de Tait, que introdujo la designación de *energía degradada* para el calor, es conocido con el nombre de *principio de la degradación de la energía*, de inteligencia accesible a toda persona culta. "Todas las energías, incluso la mecánica—ha escrito W. Ostwald—, conviértense con suma facilidad en calor, el cual luego se compensa sin formación de otra energía libre. Según esto, los procesos todos en la tierra se desarrollan en el sentido de que las cantidades de energía útil van disminuyendo sin cesar. Que los fenómenos y sucesos en nuestro globo no hayan cesado hace ya mucho tiempo, debémoslo al incesante aflujo de

(13) *Hegel, Haeckel, Kossuth und das zwoelfte Gebot.* Braunschweig, 1906, p. 66.

energía libre en forma de radiación procedente del Sol" (14). Y ¿qué queda en último resultado de la enorme suma de 2,5 trillones de pequeñas calorías que cada minuto llegan de él a nuestro planeta? Si prescindimos de la parte insignificante que resta en forma de energía química en las materias de constitución de los vegetales, todo lo demás termina en energía atada, en calor a baja temperatura. Esta, en efecto, se difunde sin cesar—*se dispersa*, en expresión muy del agrado de los físicos ingleses—, pasando, sin que sea dado impedirlo, de los cuerpos más calientes a los que lo son menos: no hay para la energía térmica equilibrio posible mientras no se halla a la misma tensión, es decir, a temperatura uniforme.

A este fecundo y trascendental principio, de carácter prevalentemente cualitativo, que rige el campo todo de los procesos energéticos del mundo inorgánico, logró dar el gran Clausius una expresión cuantitativa y formulación matemática—ideal insuprimible de la ciencia física—en su clásica memoria "Ueber eine veraenderte Form des zweiten Hauptsatzes der mechanischen Waermetheorie" (*Pogg. Ann.* 93, 1854). Al investigar las mejores condiciones teóricas según las cuales tiene lugar la conversión de energía térmica en trabajo mecánico en la máquina de vapor, y al tratar de determinar cuantitativamente el valor de la compensación o proceso positivo—paso de calor a elevada temperatura en el cuerpo de bomba a calor a baja temperatura en el refrigerador—, que forzosamente debe desarrollarse, introdujo una magnitud *S*, que designó con el nombre de "entropía"—etimológicamente "vuelta hacia dentro"—. La entropía de un cuerpo es una función de estado, es decir, una magnitud dependiente tan sólo de los valores que en el instante considerado tienen la presión, la temperatura y demás condiciones; y cuyo valor es tanto mayor cuanto más alto es el contenido térmico del cuerpo, y tanto menor cuanto más elevada es su temperatura absoluta: su expresión numérica es $S = \frac{Q}{T}$ (15). Si se trata de un

(14) *Vorlesungen ueber Naturphilosophie.* Leipzig, 1902, p. 260.

(15) Tal es la expresión propia y genuina del concepto de *entropía*: «Una cantidad que, multiplicada por la temperatura abso-

conjunto o sistema de cuerpos, la entropía total se mide por la suma de las entropías parciales correspondientes a cada uno de los elementos. Sólo en el funcionamiento de las máquinas térmicas ideales, en las que no hay pérdida alguna de energía por frotamiento, ni por irradiación o conducción, *la entropía permanece constante;* en los dispositivos reales, y en general en todos los procesos naturales, *la entropía aumenta constantemente.* Conforme a esto, el segundo principio de la Termodinámica ha sido formulado también en estos términos: "En todo sistema cerrado la entropía, o permanece constante—en los cambios de estado reversibles—, o aumenta de valor—en los irreversibles—; pero jamás puede disminuir". Y pues la imponente marcha que en la naturaleza convierte toda la energía en calor, y en calor a la más baja temperatura posible, no puede ser en modo alguno compensada por los procesos—sumamente raros y extraordinariamente débiles—que siguen la dirección negativa opuesta, pudo Clausius enunciar el resultado de su investigación en esta ley —llamada ley *de entropía* o *del aumento de entropía*—: "En todo

---

luta, nos da el valor total de la energía calorífica del cuerpo»; o también, «una función cuyo incremento o diferencial tiene siempre un valor positivo en todos los intercambios energéticos que se desarrollan entre los cuerpos». Esta noción—«prodigiosamente abstracta», a juicio de Poincaré—queda, pues, algorítmicamente muy bien definida: es una idea matemática que sólo pudo ser concebida y formulada mediante un trabajo mental físico-teórico, y por la que debía hallar su expresión precisa un hecho de experiencia física. No puede negarse que su interpretación objetiva es sumamente incierta y oscura, y en realidad alcanza varios grados; desde los autores—Becher, Poske, Hort, Lecher, etc.—, que le niegan toda significación real, hasta quienes sostienen que la entropía representa una magnitud física de estado unívoca y completa, aun para los cuerpos que se hallan en equilibrio—así, Helm, Clausius, Weinstein, Planck—. No debe, pues, causar maravilla si los libros que tratan de las aplicaciones filosóficas y teológicas del segundo principio acomodan su enunciado a la degradación o dispersión de la energía: «es aquella energía que no puede ya aprovecharse para obtener trabajo, no porque le falte la capacidad remota de producirlo, sino porque no se dan las condiciones requeridas» (Donat); «es la suma de los valores de transformación que se han añadido a un sistema material entre un estado inicial y su estado actual» (Brunhes); «es la magnitud que expresa el estado propio de cada sistema, según el mayor o menor grado de energía degradada» (Soccorsi). Por esto en el curso de nuestro estudio utilizaremos preferentemente el concepto de *degradación de energía,* esencialmente emparentado—aunque no identificado—con el de *entropía.*

sistema cerrado que ni recibe ni cede energía, la entropía tiende a un valor máximo" (16).

El último y definitivo paso en la marcha triunfal y progresiva del segundo principio, es decir, la generalización y aplicación del mismo al Universo tomado en su totalidad, fué dado —como lo exigía la natural tendencia e impulso filosófico y unificador del espíritu humano—ya muy poco después del establecimiento de la *segunda ley fundamental de la teoría mecánica del calor*, por Thomson en 1852, y luego por Helmholtz en 1854. Clausius se atrevió por vez primera, en 1863, a extender su ley a todo el Cosmos, y en 1865 formuló el doble enunciado tantas veces repetido: "La energía del Universo es constante. La entropía del Universo tiende a un valor máximo". Así propuesta, *la ley de la entropía*, por su generalidad absoluta, pasa a ser, junto cos la *ley de la energía*, una de las dos poderosas columnas que sostienen el soberbio y maravilloso edificio de la Física moderna; uno de los principios que ocupan el primer lugar entre todas las leyes de la naturaleza, por extender su validez a todo el campo de la humana experiencia; la más general de las reglas, como quiera que gobierna los acontecimientos y fenómenos todos del mundo inorgánico. Más aún: si hemos de dar fe al testimonio — un tanto apasionado — de Chwolson, "el descubrimiento de este principio es la conquista más gloriosa por el espíritu

(16) Este es el lugar de hacer hincapié en el carácter específico y singular del segundo principio, que lo distingue de los restantes de la Energética, y aun le atribuye un puesto más eminente, por sus consecuencias científicas y filosóficas, que a las demás grandes leyes de la naturaleza. El principio de la conservación de la energía, por ejemplo, «no expresa otra cosa—en sentir de Mach (*La mécanique, Hermann*, París, 1904, p. 469)—que una relación cuantitativa invariable entre los fenómenos mecánicos y los de otras categorías»; pero nada nos dice ni sobre la naturaleza de la energía, ni sobre las condiciones requeridas para que una energía se transforme, ni acerca del sentido y dirección según la cual tienen lugar las conversiones. Sobre estos dos últimos puntos, aunque no sólo sobre ellos, arroja luz meridiana el principio de Clausius, considerado por los físicos modernos como principio de *evolución*: «Un sistema aislado no pasa jamás dos veces por un mismo estado» (Perrin); «El segundo principio rige el sentido según el cual se desarrollan las evoluciones físicas» (Reichenbach); «Hay una sola ley, la segunda de la Termodinámica, que reconozca entre el pasado y el futuro una distinción más profunda que la diferencia entre (+) y (—)» (Eddington).

humano realizada en todos los campos del saber y de la técnica; ya que el pensamiento en él contenido sobrepasa en profundidad filosófica, en importancia para el conocimiento de lo existente, en fecundidad sin límites, a toda otra ley y resultado de la ciencia, sin excluir las leyes puramente cuantitativas de la conservación de la materia y de la energía" (17). Y E. Meyerson llega a sostener—en su apología de la causalidad identificadora—que el principio de Carnot, "el hecho más importante de la ciencia toda", representa en ella "el sondeo más perfecto, el descubrimiento definitivo, pues fija lo que constituye el fondo de nuestro concepto del mundo sensible, y lo que en consecuencia no sentimos sino oscuramente: las nociones de tiempo, de cambio, de irreversibilidad" (18).

III

W. Thomson, el futuro Lord Kelvin, al aplicar a todo el Universo—si bien por entonces se atendía casi exclusivamente a la tierra y al sistema solar—el segundo principio fundamental de la Termodinámica, presentado por él como *principio de la disipación irreversible de la energía*, señalaba ya en 1852 un resultado que había de ser trascendental y fecundo en consecuencias científico-filosóficas: la posibilidad de señalar y determinar un estado final e inmutable para la inmensa y complicadísima máquina del mundo físico, con su multiplicidad y variedad de órganos y elementos, desde el átomo y el electrón que vagan sin estorbos por los espacios interestelares, hasta la nebulosa espiral y nuestra Galaxia formadas por centenares de millones de estrellas (19). Si, en efecto, todas las modalidades energéticas co-

(17) *O. c.*, pp. 63, 68.

(18) *Identité et Réalité*, Alcan, París, 1926, pp. 315, 325.

(19) Así lo afirma Dressel al decir que «ya en 1852 Sir William Thomson enunciaba con toda decisión que el principio de Carnot lleva necesariamente a la consecuencia de que la energía del Universo va disipándose más y más, de suerte que la capacidad de trabajo útil de la naturaleza inanimada disminuirá gradualmente hasta cero; por lo cual debe establecerse por fin un estado del Cosmos que, como inaccesible a toda mudanza, ofrecería el aspecto de eterna rigidez y muerte» (*Stimmen aus Maria-Laach*, XXXIX, 1890, página 141). Sin embargo, tanto la letra como el sentido de este texto han sido discutidos y en parte rechazados por Schnippenkoetter, al parecer no sin fundamento.

nocidas manifiestan sin excepción una tendencia natural a trasformarse en calor, como lo prueban el sinnúmero de procesos positivos irreversibles que tienen lugar en cada instante, y si la energía térmica tiende con no menor impetuosidad a la igualación y uniformidad de temperatura, salta a la vista que la marcha del Universo lleva el sello del adelanto y progreso incesante hacia un estado final, que lo será de *equilibrio termodinámico*, en el que no será ya posible proceso alguno—físico, químico, vital...—, ni se dará ningún intercambio de energía entre los cuerpos. No será la nada, pues que Dios no aniquilará jamás la materia por Él creada, conforme a la doctrina común de los teólogos; tampoco será la inmovilidad propiamente dicha, toda vez que por lo menos tendrán lugar los movimientos, ya atómicos, ya moleculares, en que—conforme a la teoría mecánica del calor—consistirá la energía térmica del Universo; pero, perdida del todo lo facultad de cosvertirse ésta en otras formas de más valor útil, ni habrá calentamiento, ni iluminación, ni acciones eléctricas o magnéticas, ni reacciones químicas, ni asimilaciones vitales..., en una palabra, habrá desaparecido, con el equilibrio absoluto de todas las energías, toda actividad, toda vida, así estrictamente orgánica como latamente considerada, para dar lugar a un estado de perpetua rigidez y paralización energética, que audazmente ha sido llamado por el mismo Thomson *muerte calorífica del mundo*. "Cuando la muerte térmica final sorprenderá al Cosmos—escribe sir A. S. Eddington—, el tiempo seguirá fluyendo, presumiblemente hasta el infinito, pero no existirá ya un sentido determinado según el cual pueda decirse que *adelanta*. La conciencia habrá desaparecido del mundo físico antes que se llegue a tal estado, y como también habrá dejado de existir la fórmula de la segunda ley de la Termodinámica, no quedará enteramente nada que pueda indicar el progreso del tiempo: no habrá ya *flecha del tiempo*. Será verdaderamente el fin del mundo" (20).

---

(20) *Nuove vie della Scienza*, Hoepli, Milano, 1936, p. 61. Superfluo juzgamos insistir en que al hablar de *paralización del mundo* entendemos siempre el estado final e invariable a que llegaría el Universo abandonado a sus fuerzas y leyes internas. La intervención de un sér extramundano—Dios—puede impedir esta muerte fenoménica del Cosmos; más aún, puede comunicar a éste insospechada be-

¿Cuál será la temperatura final que dominará uniforme en toda la inmensidad del espacio, así en los movimientos de traslación de las partículas materiales, como en las ondulaciones del hipotético éter, según las ideas de la Física clásica?... Sin duda, deberá ser bajísima, dado el pequeño volumen y masa de los astros en los que la energía cósmica está casi exclusivamente concentrada. La ciencia moderna cree poder dar una respuesta algo más concreta y satisfactoria. "Actualmente, así Sir James Jeans, la densidad de la energía radiante en las más remotas profundidades del espacio corresponde a una temperatura de menos de un grado sobre el cero absoluto; en los espacios interestelares del sistema galáctico, a tres o cuatro grados solamente; cerca de la órbita terrestre, a unos 280 grados absolutos; en la superficie del Sol, a cerca de 6.000 grados, y en su centro, tal vez llegue la temperatura a 40 ó 50 millones de grados. El Universo puede siempre aumentar su entropía, procurando igualar estas temperaturas... hasta que todas sus regiones alcancen la misma temperatura con la energía radiante uniformemente difundida en el espacio. Entonces, y sólo entonces, el Universo habrá alcanzado su estado final, un estado en el que la temperatura habrá caído tan bajo, que la vida no será ya posible—la perfecta calma y la absoluta oscuridad de la noche eterna"—(21)

La incertidumbre y la ignorancia crecen con rapidez cuando se trata de describir algo más completamente el aspecto que ofrecerá — u ofrecería naturalmente — el cadáver del magnífico Cosmos, objeto actualmente de nuestra viva admiración y dili-

---

leza y esplendor. El Doctor Angélico, en el *Supplementum* de la Parte Tercera de la *Summa Theologica* (q. XCI, a. 1), se propone la cuestión «Utrum mundus innovabitur», y responde afirmativamente, no sólo fundado en los textos clásicos de Isaías (LXV, 17) y del Apocalipsis (XXI, 1), mas también apoyado en que «omnia corporalia propter hominem facta esse creduntur», de donde concluye la necesidad de que «etiam alia corpora—además de los cuerpos bienaventurados—maiorem influentiam a divina bonitate suscipiant, quam nunc; non tamen speciem variantem, sed addentem cuiusdam gloriae perfectionem; et haec erit mundi innovatio: unde simul mundus innovabitur, et homo glorificabitur». Puede verse tratado este punto, v. g., en Hugon, *Philosophia Naturalis*, ed. 5 (Lethielleux, París, p. 86).

(21) *I nuovi orizzonti della Scienza*, Sansoni, Firenze, 1934, página 248.

gente estudio. Es indudable que un gran número de relaciones mutuas entre los cuerpos, que hoy revisten carácter dinámico o se actúan en movimientos ordenados pasarán a ser estáticas, por degradación de la energía potencial o cinética en calor, y así perderán su capacidad de producir trabajo. Empero, si tratamos de señalar el alcance de estos cambios, es preciso confesar que, dado lo defectuoso de nuestros conocimientos acerca de la esencia de las fuerzas y de la estructura del mundo físico, no es posible precisar nada. Hasta hace pocos años dominaba la creencia de que el Universo en su etapa final presentaría la figura de una enorme esfera, de masa uniforme y sin características, en equilibrio termodinámico, en la que se habría reunido—gracias a la gravitación—toda la materia ponderable actualmente esparcida por las insondables profundidades de los espacios: sería un nuevo caos, en peores condiciones que el ideado por Laplace como punto de partida para la formación de nuestro sistema solar, toda vez que faltaría en él el movimiento de rotación y la atracción de la nebulosa primitiva. Mas, ¿quién podrá probar que la muerte térmica del mundo importe la anulación de los grandes movimientos cósmicos—de los planetas, de las estrellas, de las nebulosas de todas clases?—. Y mientras duren estos movimientos, la aglomesación de las masas innumerables en un solo globo no puede tener lugar; y sabido es que las rotaciones y traslaciones originadas en los sistemas planetarios y estelares por la acción de la fuerza centrífuga conservan su cantidad, mientras no quede consumida la energía por alguna resistencia. Es verdad que tales resistencias parecen existir, en muchas regiones del espacio por lo menos: recuérdense las mareas provocadas por la atracción de los astros entre sí, los enjambres de meteoros, las masas nebulares, el polvo cósmico, los rayos electrónicos y cósmicos, tal vez el mismo éter... Pero, ¿bastarían estos influjos perturbadores para suprimir del todo los movimientos de las masas astrales, y producir el cese definitivo del curso de la naturaleza, por la reunión en una masa gigantesca y uniforme de los materiales todos que la constituyen?...

Muy distinto es el cuadro que del estado final del mundo, a consecuencia del aumento incesante de la entropía, nos presenta la brillante pluma de algunos científicos y vulgarizadores mo-

dernos, basados en teorías e hipótesis—no raras veces audaces y aun del todo gratuitas—muy en boga después del triunfo alcanzado por las ideas relativistas. Así, partiendo del postulado de la conversión de la *materia*—no de la *masa*, que sería cosa muy distinta—en energía, establece Jeans con todo aplomo que "el estado final de Cosmos se alcanzará el día en que todo átomo que puede ser aniquilado, lo haya sido, y su energía se haya trasformado en calor que perpetuamente vaya dando vueltas por el espacio, y cuando todo cuerpo ponderable que puede ser convertido en radiación, en ella se haya trasformado" (22).

Todavía deja volar con más libertad a su imaginacin el profesor Eddington, de Cambridge, cuando afirma: "La doctrina del espacio esférico, y más en especial los resultados recientes de la doctrina de la expansión del Usiverso, lo han cambiado todo. Hay puntos en suspenso que no permiten sacar una conclusión decisiva, por lo cual me contentaré con exponer una de tantas posibilidades. Se ha venido suponiendo generalmente que el destino final de los protones y electrones sería el de destruirse mutuamente, dejando libre la energía de su constitución bajo forma de radiaciones. De ser así, el Universo acabaría por ser una esfera de radiaciones, cada vez más enrarecidas y de longitud de onda cada vez mayor. Cada 1.500 millones de años, poco más o menos, esta esfera de ondas — radio doblaría su diámetro y

---

(22) *The Universe around us*, c. VI. Más extensamente se hallan desarrolladas las ideas de este físico inglés acerca de la evolución y fin del mundo en el librito de P. Couderc, *Discussion sur l'Evolution de l Univers* (Gauthier-Villars, París, 1933). Allí se lee: «Si el Universo se dilata, ni la masa ni la energía se conservan: la materia se transforma en energía irradiada, la cual se consume en aumentar el espacio. Un Universo semejante no puede alcanzar jamás un estado de máxima entropía... La evolución del Cosmos no será otra cosa que una expansión rápida de esferas de ondas dentro de un espacio en expansión más rápida todavía» (pp. 12, 13). Por su parte, el genial autor de la teoría de la expansión del Universo y profesor de la Universidad Católica de Lovaina, G. Lemaître, enuncia: «Tal parece ser la forma moderna del principio del aumento de la entropía o de la degradación de la energía: ésta se distribuye en partículas—electrones, fotones o núcleos atómicos — cada vez más numerosas. La evolución tiene lugar de lo simple a lo compuesto, y no de lo difuso a lo condensado. El origen del mundo no es probablemente una nebulosa primitiva, sino más bien una especie de átomo primitivo, cuyos productos de desintegración forman el Universo actual» (*Revue de Questions Scientifiques*, v. 100, p. 405).

continuaría expansionándose siempre en progresión geométrica. Tal vez podría en tal caso describirse el fin del mundo físico como... *una maravillosa radiotrasmisión*" (23).

Aunque lo dicho bastaría, sin duda, para convencer al lector de que son muchos los físicos que no han tenido el menor reparo en aceptar tan fatídica consecuencia de la ley de la entropía, nos permitiremos aducir algunos pocos testimonios expresos debidos a sabios de reconocida competencia y autoridad. Y sea el primero el ilustre H. Helmholtz, del cual son estas palabras: "Si el mundo es libremente abandonado al curso de los procesos físicos, toda su provisión de fuerzas se convertirá por fin en calor, y todo el calor llegará al equilibrio de temperatura. En tal caso, quedará suprimida toda posibilidad de ulteriores cambios, y deberá presentarse la paralización completa de cualesquiera procesos de la naturaleza... En una palabra, a partir de aquel instante el Universo quedará condenado a un reposo eterno". No menos abiertamente se expresa Chwolson, el grande panegirista del segundo principio: "El mundo accesible a nuestra observación cambia incesantemente en una dirección determinada: todas las formas de energía, todos los movimientos, se convierten en calor, el cual como energía del éter, como energía radiante, se desparrama por el espacio. La rigidez inmutable caracteriza el estado final, al que sin cesar va acercándose el mundo accesible a nuestros sentidos". L. Boltzmann—de cuyos trabajos deberemos ocuparnos muy pronto—afirmaba en 1905: "Todos los esfuerzos hechos para librar al Cosmos de esta muerte térmica han fracasado; y para no despertar esperanzas que no puedo cumplir, quiero hacer notar desde ahora que yo no voy a emprender aquí una nueva tentativa de esta clase". Y en su famosa obra *Le mysterieux Univers* (Hermann, París, 1933, p. 174) escribe el citado Jeans: "La naturaleza condena las máquinas de movimiento continuo, y es *a priori* muy improbable que el Universo sea en grande escala un ejemplo del mecanismo por el que aquélla siente horror. Un examen más profundo nos lo confirma. La Termodinámica explica cómo todas las cosas del mundo físico llegan a un estado final por un proceso que se llama *aumento de*

(23) *O. c.*, p. 176.

la entropía. Esta debe crecer incesantemente, no puede permanecer estacionaria, a menos que haya llegado a la culminación de su crecimiento. Cuando se alcance este punto será imposible todo proceso ulterior y el Universo morirá" (24).

IV

El primer punto—el más inquietante y de mayor actualidad sin duda—que se presenta a nuestra investigación y análisis, al tratar de examinar el valor de los materiales empleados en la edificación del argumento entropológico, es la solidez y estabilidad del terreno sobre que se levanta. ¿Cuál es la naturaleza y el carácter del llamado segundo principio fundamental de la teoría mecánica del calor? ¿Tenemos en él una *ley absoluta*, de sello marcadamente dinámico, dotada de verdadera—aunque hipotética—necesidad, sólo superable por la intervención de un agente extramundano? O por el contrario, ¿nos hallamos ante una de tantas leyes *estadísticas*, principios de promedio, aplicaciones al orden físico existencial del teorema de Bernoulli—o, lo que es equivalente, de la *ley de los grandes números* establecida por Poisson—, y, en consecuencia, valederas tan sólo a la escala humana, y no dentro del campo de la Microfísica atómica o molecular?... Si se probara la certeza, o siquiera la probabilidad, o aun la posibilidad del segundo miembro de la disyuntiva, caería por lo mismo por su base la validez metafísica—única que puede interesarnos—de la demostración de la existencia de Dios, objeto de nuestro estudio.

---

(24) No pocos escogidos testimonios en favor de la paralización final del mundo ha reunido el P. J. Donat en su conocida *Cosmología* (Rauch, Innsbruck, 1936, p. 335). Paralelamente a esta caudalosa corriente científica corre otra en sentido directamente opuesto, alimentada por nombres de no menor solvencia y no inferiores en número, de algunos de los cuales—los más representativos, a no dudarlo—deberemos hablar al analizar el valor de los postulados implícitamente afirmados en el argumento entrópico. Queremos, con todo, llamar ahora la atención sobre el hecho de que precisamente J. R. Mayer, el descubridor del primer principio de la Termodinámica, se haya pronunciado contra la muerte del Cosmos, por estimarla inconciliable con la fe en Dios Creador y Conservador del mundo.

El descubrimiento y la formulación de las dos primeras leyes fundamentales de la Termología, la de Mayer-Joule o de la *conservación de la energía*, y la de Carnot-Clausius o del *aumento de la entropía*, provocó la mayor de las crisis de la Filosofía de la Física registradas en la segunda mitad del pasado siglo. Consecuencia—no necesaria, con todo, según después indicaremos—de la teoría cinética de los gases, entre cuyos fundadores y promotores figuran no pocos nombres también ilustres en la historia de la Termodinámica—baste recordar a Clausius, Maxwell, Boltzmann...—, fué la llamada *teoría mecánica del calor* Sabido es que la hipótesis de que las partículas constitutivas de una masa gaseosa—átomos, moléculas, etc.—están dotadas de un movimiento continuo de traslación, de velocidad fantástica y totalmente desordenado—mejor diríamos férreamente disciplinado por la *ley de la simetría absoluta*—, conduce al resultado de que, establecida la igualdad de temperatura en toda la masa, las velocidades de sus elementos se agrupan, conforme a la ley de Clerk Maxwell, alrededor de un valor medio característico para cada gas y para cada temperatura: así, a 0° C., la velocidad media lineal es de 1.692 m. por segundo para el hidrógeno, de 1.204 para el helio, etc... Según esto, la energía térmica de un gas se ha identificado con la energía cinética—a la cual debe sumarse en ciertos casos la potencial — de la totalidad de sus moléculas o partículas elementales, la cual puede comprender, en el caso de moléculas pluriatómicas, además de la energía de traslación libre, energía de rotación y energía vibratoria. Como lo propio, habida cuenta de las peculiaridades de cada estado de agregación de la materia, cabe decir de los líquidos y de los sólidos, la teoría mecánica del calor alcanzó un carácter enteramente general.

¿Qué posición adoptaron frente a ella los termólogos que, partiendo de la observación y de consideraciones adecuadas, habían establecido los principios antes enunciados?... Era evidente que la equivalencia entre calor y trabajo mecánico, *substratum* de la primera ley, quedaba plenamente explicada por los mecanicistas, al identificar—arrinconado ya definitivamente el hipotético "calórico"—la energía calorífica con la cinética. Al comprimir un gas, p. ej., la energía mecánica total persevera, sólo

cambiá la proporción en que era estimada antes como cinética o como calorífica. El principio de la equivalencia puede reducirse, desde el punto de vista mecánico, al teorema de la conservación de las fuerzas vivas... Pero, ¿cómo explicar la innegable degradación o disipación de la energía, la menor valía del calor, comparado con la energía de movimiento de las masas inertes, si entrambas son una sola y misma modalidad energética?... Ante este interrogante atenazador, el mecanicismo, que, al no incluir un sentido determinado del factor tiempo, exige que los sistemas o configuraciones puramente dinámicos—caso típico el del sistema planetario de nuestro Sol—puedan pasar infinidad de veces por el mismo estado, entró en plena crisis; sintióse del todo impotente en presencia de la afirmación y del hecho del aumento incesante de la entropía en un sistema completamente aislado. En oposición a él, los energetistas exagerados, enemigos por sistema de toda explicación de loa fenómenos a base de un modelo imaginable, pretendían levantar una Física puramente deductiva, sobre el fundamento de los grandes principios o axiomas de la Energética, admitidos como datos irrecusables de la naturaleza: según ellos — recordemos el texto antes copiado de Ostwald—, la muerte térmica del Universo era inevitablemente necesaria (25).

Ya Clausius echó de ver el gravísimo conflicto y peligro que para la Atomística, en su tiempo tan favorablemente acogida

---

(25) El debate entre el mecanismo y el energetismo constituye la trama del tan famoso como discutido libro de Abel Rey, *Le retour éternel et la philosophie de la physique* (Flammarion, París, 1927). Semejante oposición entre las teorías cinéticas y el principio de Carnot—observa el esclarecido profesor de la Universidad Católica de Milán, Paolo Rossi, en *Rivista de Filosofia Neo-scolastica* (1932, página 639)—ha inducido a algunos pensadores a dudar del alcance general de esta ley (Arrhénius), en tanto que otros deducían de ella la prueba del fracaso del mecanicismo en sus intentos de explicación universal intuitiva de los fenómenos del Cosmos. Así, p. e., se expresaba Ostwald: «En el mundo de la Mecánica racional no hay un futuro en el sentido que damos a esta palabra; en semejante mundo el árbol podría volver a ser semilla, la mariposa, oruga; el viejo, niño. Ahora bien, ¿por qué estos hechos no se producen en la realidad? La teoría mecánica no lo explica, ni puede hacerlo en virtud de las propiedades mismas de sus ecuaciones. El hecho, pues, de que en la naturaleza los fenómenos no son reversibles condena sin apelación el materialismo físico»..

por gran parte de los científicos, que aspiraban a la unificación total de los procesos físicos bajo el signo de la Mecánica, representaba la aparición del segundo principio, especialmente si se formulaba—como él lo había hecho—con toda generalidad en la *ley de entropía*. No es, pues, de maravillar que ilustres defensores de la teoría cinética tratasen ya muy pronto de superar la dificultad, acudiendo a hipótesis o teorías supletorias—recuérdense los sistemas monocíclicos de Helmholtz, calificados por Poincaré de seductora, pero insuficiente explicación—. Mas la aparente irreductible oposición entre la Termología y la Dinámica sólo halló solución satisfactoria en los trabajos de Maxwell, Boltzmann, Gibbs y otros, y aun entonces no con tanta evidencia que se impusiera a la aceptación de los energetistas. Estos siguieron negando y combatiendo la teoría mecánica del calor hasta que a principios de este siglo los estudios y experimentos de Einstein, Perrin y Smoluchowski, entre otros, parecieron dejar fuera de toda duda la constitución atómico-molecular de la materia.

El principio de la conciliación hay que buscarlo en la idea de que el calor es un movimiento *desordenado;* en realidad basta este elemento para declarar el menor grado de utilidad de la forma térmica, comparada con las demás modalidades de la energía (26). Al obedecer una masa o mole corpórea a la acción común de una fuerza orientadora—al salir, p. ej., un obús de la boca del cañón, al precipitarse un caudal de agua en una cascada, al escapar un gas comprimido por la abertura practicada en el recipiente—, ofrécennos energía cinética *ordenada*: todas las moléculas o partículas poseen un movimiento de traslación común, con el que podrán combinarse otros particulares de cada elemento, como los de las estrellas que constituyen la nebulosa espiral, o las de cada abeja dentro del enjambre que se traslada a otra parte. Por el contrario, la energía térmica de un cuerpo —sólido, líquido o gaseoso—a una temperatura cualquiera, resulta prevalentemente del hecho de que sus moléculas están do-

(26) Inútil nos parece advertir que, en toda la discusión de este problema, al hablar de calor entendemos el calor de convección o de conducción, no el llamado *calor radiante*, el cual se identifica en la teoría clásica con las vibraciones electromagnéticas del éter.

tadas de movimientos de traslación o vibración, a las veces muy intensos, si la temperatura es muy elevada, pero sin dirección alguna privilegiada, antes bien en completo desorden.

Así se explica la *irreversibilidad* de los procesos térmicos, y, en general, de todos los procesos naturales, corolario necesario del principio de Carnot (27). Mientras al establecer la comunicación entre dos vasos que contienen un mismo líquido a diferente nivel, se desarrolla un movimiento pendular o de vaivén—el cual, de no haber rozamiento alguno, duraría indefinidamente—alrededor de un nivel medio, debido a la conservación de la energía (cinética y potencial), perfectamente dirigida—proceso *reversible—;* al abrir el grifo que divide el gas de dos recipientes a diferente temperatura, pasan las moléculas en su rápido movimiento de una parte a otra, y gracias a los numerosísimos choques—para el H, p. ej., a 0º y 760 mm., el número de colisiones se elevaría a 15.100 millones por segundo—la velocidad de las moléculas más rápidas es frenada y aumentada la de las más lentas, de suerte que bien pronto se establece un régimen de equilibrio dinámico, en el que la distribución de las velocidades individuales, dada por la fórmula de Maxwell, corresponde a una temperatura intermedia. ¿Quién puede soñar en tal caso en la reversibilidad natural del proceso, hasta restablecer de nuevo la primitiva distribución de lugares y de velocidades?... ¿Será más fácil, por ventura, la reversibilidad en el caso de la conversión del trabajo mecánico en calor? Después que la bala de fusil, atravesada una distancia mayor o menor en el seno de la atmósfera, llega al blanco—un montón de arena, v. g.—, y allí cede la energía toda a los granitos que se desplazan y chocan entre sí y aumentan de temperatura, ¿habrá alguien que espere el

(27) Concisa y claramente define A. Einstein la *reversibilidad* de los procesos mecánicos: «Para cada movimiento posible existe otro en el que son recorridas exactamente las mismas posiciones de los puntos materiales y con las mismas velocidades, pero en sucesión invertida». (*Physik. Die Kultur der Gegenwart.* Teubner, Leipzig, 1925, p. 292). Con toda generalidad enseña M. Planck: «Para que una transformación sea *irreversible* es preciso que, aun aplicando todos los agentes existentes en la naturaleza, no se halle medio alguno de restablecer, una vez terminado el proceso, con toda exactitud el estado inicial; es decir, volver a poner la naturaleza en el estado que poseía al principio de la transformación» (*O. c.*, p. 91).

establecimiento espontáneo del proceso inverso, de suerte que todos los granos de arena y todas las moléculas de aire se muevan tan exactamente y tan a tiempo, que dirijan la bala de suerte que vuelva a entrar en la caña del fusil con la misma velocidad y dirección con que de él había salido?... Es que *el desorden por sí mismo se origina*—basta dejar obrar las causas naturales—; *el orden*, en cambio, *requiere un principio ordenador*... Apoyado en parecidas consideraciones, y después de perfeccionar el método sugerido ya por Maxwell, Ludwig Boltzmann creyó, en 1868, poder deducir el principio de Clausius de las leyes de la Mecánica clásica (28).

Empero, esta necesidad de un principio ordenador ajeno al sistema aislado en cuestión, para explicar la irreversibilidad de los procesos propiamente caloríficos, y, en general, de todos los intercambios energéticos de la naturaleza—puesto que, según los datos de la Astrofísica, aun en la misma conversión de energía potencial en cinética, y viceversa, que tiene lugar en las revoluciones de los planetas, de los sistemas estelares, de las Galaxias, etcétera, alrededor de sus centros de gravitación, habría degradación de energía, debida a la presencia de materia interestelar—, no goza de evidencia inmediata y apodíctica: la supresión de la reversibilidad, tal como la exige la teoría cinética del calor, no es tal que pueda calificarse de absoluta. No debe, pues, producir maravilla si ya muy pronto los físicos, así teóricos como experimentales, fueron en busca de alguna experiencia ideal —del género de las utilizadas por Carnot y Clausius en sus estudios termológicos—o de algún hecho de observación, que per-

(28) «Sólo más tarde, observa G. Castelnuovo, para satisfacer a las objeciones que se levantaron contra algunas hipótesis no justificadas, esenciales para la demostración, fué conducido Boltzmann a atenuar su expresión demasiado rígida» (*Scientia*, 1933, I, p. 4). Ch. Brunold, en su excelente obra *L'Entropie* (Masson, París, 1930, página 208), resume esta doctrina en estas frases: «El calor podía ser identificado con la energía cinética de las moléculas, como lo pensaban los fundadores de la teoría, pero esta energía tenía el carácter particular de ser *desordenada*, y, por tanto, de ser menos utilizable para nosotros que el trabajo que había podido darle origen. La entropía, según Holtzmann, definía este grado de desorden, y la ley enunciada por Clausius expresaba la tendencia del sistema aislado a evolucionar hacia estados cada vez más probables, caracterizados por un desorden más y más completo».

mitiera descubrir la posibilidad, siquiera en el Microcosmos, de una infracción del segundo principio. Ya Maxwell, antes de que Boltamann propusiera la solución tan deseada, presentó al mundo científico su famoso "diablillo", ser minúsculo y en alto grado inteligente, el cual colocado en el centro del tubo de enlace entre los dos globos, en los que previamente se ha establecido el equilibrio térmico, organiza —sin dispendio alguno de energía— el paso de las partículas gaseosas, de suerte que, acumuladas finalmente las de mayor energía cinética en uno de los recipientes, y las más lentas en el otro, se establezca, sin necesidad de compensación alguna, contra el axioma de Clausius, una diferencia de temperatura. Dejando a un lado las serias objeciones de carácter teórico encerradas en semejante experimento ideal, y que su realización práctica importaría un aumento de entropía en el medio que rodease al aparato, creemos que tiene sobrada razón E. Borel al asentar que "l'argument du démon de Maxwell est simplement la constatation du fait que la raison humaine sait créer l'ordre là où le jeu spontané des forces mécaniques tendrait à augmenter le désordre" (29); opinión compartida por el insigne Planck en su conferencia *Die Einheit des physikalischen Weltbildes*: "Una naturaleza en la que aconteciesen semejantes cosas, como el paso de calor del cuerpo más frío al más caliente o la espontánea separación de dos gases difundidos el uno en el otro, no sería ya nuestra naturaleza. Mientras atendamos tan sólo a ésta, procederemos mucho mejor si no permitimos hechos parecidos sumamente raros, sino que al contrario vamos buscando, y suponemos realizada en el Universo, la condición general que excluye de antemano fenómenos que contradicen a todas las experiencias. El mismo Boltzmann ha formulado dicha condición para la teoría de los gases: es, hablando en general, la *hipótesis del desorden elemental*, o, en otras palabras, el presupuesto de que cada uno de los elementos con que opera la consideración estadística se porta con absoluta independencia respecto de los demás" (30).

---

(29) *Le hasard*, Alcan, París, 1932, p. 306.

(30) Lo mismo nota en forma más plástica el malogrado P. Pérez del Pulgar: «Obsérvese que esto—es decir, el restablecimiento de la desigualdad de temperatura entre los dos globos llenos de gas—

Horizontes y perspectivas mucho más amplios y luminosos abrió a la investigación científica la confirmación experimental que el *movimiento browniano* de las soluciones coloidales aportó a la teoría de las fluctuaciones, edificada sobre los cimientos de la teoría cinética de los gases por egregios físicos teóricos de nuestros días. Señalado por el botánico inglés Brown en 1827, y científicamente observado y descrito por Gouy (1889), no parece este notabilísimo fenómeno admitir otra explicación que la propuesta ya en 1876 por Ramsay, a saber, que los movimientos rapidísimos, irregulares e incesantes de las pequeñas partículas en suspensión en el seno de un líquido en reposo, de densidad y temperatura uniformes, deben ser determinados por el hecho de no compensarse, en un instante dado, los múltiples impulsos que las moléculas del líquido imprimen, en direcciones diversas, a las partículas en suspensión. Como este movimiento es del todo irregular—el genio de Einstein logró con todo (1905) encadenarlo con su teoría matemática, completada por Smoluchowski un año después, y experimentalmente confirmada por J. Perrin y Th. Svedberg—, se nos ofrece aquí la conversión *espontánea*, aunque en escala microscópica, de la energía térmica en energía potencial, al ser elevada la partícula contra la acción de la gravedad, con violación manifiesta del clásico axioma de Clausius.

---

sólo ocurriría si efectivamente las velocidades de las partículas no *obedeciesen a ninguna ley;* pero si suponemos—y es necesario hacerlo si queremos deducir alguna cosa—que se verifica la *ley de simetría absoluta*, nada puede contra el segundo principio ni el mismísimo «demonio de Maxwell», ya que al abrir su microscópica ventana para dejar pasar del recipiente *A* al *B* una partícula de velocidad *v*, se le habrá colado sin quererlo otra de velocidad y masa idénticas de *B* a *A*» (*Introducción a la Filosofía de las Ciencias Físico-Químicas*, Ediciones I. C. A. I., Lieja, 1934, p. 179). Además de que los defensores del experimento ideal citado—como muy atinadamente señala el P. Abelé (*Archives de Philosophie*, 1927, p. 450)—suelen pasar por alto la circunstancia, decisiva para nuestro objeto, de que aun admitiendo su posibilidad no podría *por él solo* restablecerse la inicial diferencia de temperatura, toda vez que el establecimiento del equilibrio térmico importa una nueva distribución de velocidades en el conjuifto de las moléculas y en cada una de ellas en particular. Otra cosa sería si se tratase de lograr por el mismo método la separación de las moléculas de dos elementos diversos—v. g., H y O—, que hubiesen antes llenado, respectivamente, los matraces *A* y *B*, y que al mezclarlos no hubiesen reaccionado químicamente entre sí.

"Vemos con nuestros ojos, pudo escribir H. Poincaré, tan pronto el movimiento trasformándose en calor, gracias al frotamiento, como el calor cambiándose inversamente en movimiento, y esto sin que nada se pierda, pues que el movimiento dura siempre, lo que es contrario al principio de Carnot. Si es así, para ver al mundo retroceder hacia lo pasado, no tenemos necesidad de la vista infinitamente sutil del demonio maxwelliano, nos basta nuestro microscopio" (31).

La suma importancia y el elevado alcance de esta explicación de la segunda ley básica de la ciencia del calor consiste en que trasforma esta proposición, tenida hasta entonces por ley dinámica y absoluta, en una *ley estadística*. La atención de los físicos se ha sentido por vez primera atraída hacia la trascendencia de las leyes de probabilidad, y hacia el hecho de que en un gran número de fenómenos del mundo inorgánico, las regularidades observadas son meras regularidades de promedio. En adelante la ley del aumento de entropía será una ley de *probabilidad*—o de *improbabilidad de lo contrario*, como prefiere P. Rossi—, válida para procesos que tienen lugar a nuestra escala de magnitud y duración, es decir, para fenómenos en que interviene un número grandísimo de elementos materiales—átomos, moléculas, electrones...—; pero sin sentido alguno para la escala microcósmica, en que toma parte un número pequeño de individuos: "el determinismo absoluto de los fenómenos mecánicos queda relegado al mundo atómico, en el cual resulta inobservable, y sólo pueden observarse a gran escala sus consecuencias medias probables", ha escrito el príncipe Luis de Broglie. Así, la superación del abierto contraste entre la ciencia del movimiento y la del calor, mediante la aplicación del cálculo de probabilidades, sólo pudo lograrse a fuerza de un sacrificio tan doloroso e inesperado como fué la introducción en el campo de las ciencias de

(31) *El Valor de la Ciencia*, Madrid, 1906, p. 176. Ni es ésta la única fluctuación observada en el laboratorio. «Le plus souvent—nota L. de Broglie—ces fluctuations sont trop petites ou trop rares pour être observables, mais dans certains cas favorables elles peuvent cependant se manifester. On sait par exemple que les fluctuations de densité dans un gas au voisinage de son point critique donnent naissance à des apparences observables (opalescence critique).» *La Physique nouvelle et les quanta*, Flammarion, París, 1937, p. 67.

la naturaleza inanimada de un concepto nuevo y revolucionario: nuevo, en cuanto se oponía al determinismo físico, no pocas veces exagerado, que había dominado las hipótesis y teorías científicas hasta los últimos decenios del siglo XIX; revolucionario, toda vez que abría el boquete, por el que no pocos físicos modernos, imbuídos en los principios de una falta filosofía agnóstica o idealista, hanse lanzado al asalto de toda legalidad natural, y aun de la misma causalidad física. Sin embargo, por muy profundo que sea el abismo que corre entre la ley dinámica —*físicamente cierta*—y la estadística—*sólo probable*—, desde el punto de vista filosófico, no puede negarse que prácticamente resultan equivalentes, pues la improbabilidad de la excepción es tal, que no puede afectar a la estabilidad y firmeza de las innumerables aplicaciones técnicas del segundo principio, enunciado recientemente con estas palabras: "A l'échelle qui nous intéresse pratiquement, le mouvement perpétuel du seconde espece est en général tellement insignificant qu'il serait fou d'en tenir compte" (32). El principio de Carnot-Clausius prohibe, pues.

---

(32) Jean Perrin, *Les Atomes*, Alcan, París, 1936, p. 112. Para poner de relieve la imposibilidad práctica de que naturalmente—supuesta la teoría cinética del calor—disminuya la entropía en condiciones que pueda ofrecer interés para nuestro estudio, copiaremos dos textos recientes. Es el primero de Eddington, en el capítulo titulado «El fin del mundo»: «He tenido con frecuencia disgustos por no haber insistido suficientemente en mis discusiones acerca de estos problemas, en que las leyes concernientes a la entropía son materia de probabilidad, no de certeza. He dicho antes que cuando observamos un sistema en dos instantes, el correspondiente a mayor entropía es el que viene después. Hablando en rigor, debía haber dicho que si el sistema es pequeño hay, p. e., 10^{20} probabilidades contra una de que vendrá después» (*Nuove vie della Scienza*, p. 164). Jeans, por su parte, en la obra ya citada *I nuovi orizzonti della Scienza* (página 124), escribe: «Si alguno afirma que el Universo pasará a un estado de entropía *ménor* que el actual, no podemos probar que su aserción sea falsa. A cada cual compete el derecho de tener su propia opinión, aun cuando ésta sea una mera suposición o una piadosa esperanza. Lo que podemos decirle es que las probabilidades de que este sueño se realice le son desfavorables en la razón de 1 a 10^{m}». Para este científico inglés, el número de partículas—electrones, protones—del mundo físico es del orden de 10^{79} (!). Para un conocimiento sumario y elemental de estos problemas pueden leerse nuestros artículos «A propósito de las leyes estadísticas de la naturaleza», publicados en la revista *Razón y Fe*, números de diciembre de 1941 y de enero de 1942. Atinada y profundamente tocó también este punto Su Santidad Pío XII en su maravilloso discurso sobre «La

prácticamente la existencia de un móvil perpetuo *molar*, pero no la de un móvil perpetuo *molecular* o de dimensiones microscópicas.

Sin embargo, el mérito principal de las consideraciones teóricas y de los cálculos matemáticos de Boltzmans, no consiste solamente en haber deducido el segundo principio mediante la aplicación de la Mecánica estadística y el establecimiento de la ley del desorden total de los elementos; mas también en haber emancipado—a juicio de Planck y otros sabios—el concepto de entropía del arte experimental humano, es decir, de la posibilidad o imposibilidad técnica de un móvil perpetuo de segunda especie, lo que significa un progreso esencial en la desantropomorfización de la imagen del Cosmos, perseguida por la Física moderna. Analizando los choques mutuos de las moléculas de un gas, y el establecimiento de un régimen de equilibrio para los mismos, Boltzmann había podido definir una magnitud que debe crecer siempre a consecuencia de las colisiones, hasta el momento en que alcanza su valor máximo, característico del estado de equilibrio. Esta magnitud debía ser evidentemente asimilada a la entropía, y dicho físico mostró que era igual al logaritmo natural de la probabilidad del estado instantáneo de la masa gaseosa, multiplicado por la llamada "constante de Boltzmann". Conforme a esto, estamos justificados para enunciar con el padre Gatterer el segundo principio de la Termodinámica en la siguiente forma: "En un sistema cerrado los cambios energéticos se realizan en el sentido de que un estado de menor probabilidad pasa espontáneamente a otro de probabilidad mayor" (33); o con Max Planck: "Todos los cambios de estado físicos y químicos tienen lugar por lo general de suerte que aumenta la probabilidad del estado" (34). La naturaleza prefiere

---

leggi che governano il mondo», pronunciado en la inauguración del VII año de la «Pontificia Accademia delle Scienze» (*Osservatore Romano* 22-23 febrero 1943).

(33) *Das Problem des statistischen Naturgesetzes*. Rauch, Innsbruck, 1924, p. 20.

(34) *Wege zur physikalischen Erkenntnis*, Hirtzel, Leipzig, 1933, página 64. A los dos conceptos de *entropía* hasta aquí considerados, el primero *físico-matemático*, que se enlaza con la cantidad de energía degradada; *estadístico-atómico* el segundo, que da una medida de la probabilidad de un estado, o del grado de organización de un

los estados más probables a los que lo son menos, ya que realiza transiciones sólo en la dirección de la mayor probabilidad: el calor pasa de cuerpos de más alta a otros de más baja temperatura, porque el estado de distribución uniforme de ésta es más probable que ningún otro. Sería un error, con todo, creer que los éxitos innegables del método *estadístico* en el estudio de la Termología hayan arrinconado para siempre las obras clásicas basadas en el método *termodinámico-empírico*, que consideraba la ley de entropía como dotada de rigurosa validez, pues que se derivaba lógicamente de la imposibilidad del móvil perpetuo de segunda especie. Las *Lecciones de Termodinámica*, de Poincaré y de Planck—por no citar sino las más célebres—, serán siempre mencionadas con honor y estudiadas con diligencia en las cátedras de Ciencias físicoquímicas, mayormente después que dicho método clásico ha adquirido un nuevo título de ciudadanía con la aparición del *teorema de Nernst* (1906), al que debemos además la definición de la *entropía absoluta*.

La imparcialidad reclama que no demos por terminado este somero análisis sin señalar siquiera—ya que más no permite la extensión de nuestro estudio — los puntos vulnerables de este cuerpo de doctrina, presentado muy de ordinario por científicos y vulgarizadores como cosa ya perfecta, indiscutida e indiscutible. Empezando por la misma estructura atómico-molecular de la materia ponderable, postulado esencial de todas las consideraciones precedentes, hay que notar que, por más que pueda alegar en su favor un cúmulo ingente de indicios de verdad y de razones probabilísimas, no puede—por confesión de algunos de sus mismos defensores—ofrecer hasta hoy el suspirado argumento crucial que debería darle el sello de doctrina apodíctica y cierta, por lo menos si quiere extenderse a todos los estados de agregación. Más todavía, en la forma ordinaria y clásica que atribuye

---

sistema, debe añadirse un tercero, de carácter mucho más filosófico y universal, que conviene a todos los procesos naturales en general, más aún, a toda suerte de acontecimientos. «Existe algo que desaparece» es la formulación propuesta por B. Brunhes; Ostwald lo llama «das Gesetz des Geschehens», y lo enuncia así: «Para que algo suceda en el mundo físico deben existir diferencias de intensidad no compensadas». No sin razón, pues, Bergson ha calificado el principio de entropía como «la plus métaphysique des lois de la Physique».

individualidad sustancial propia a los últimos elementos materiales, el atomismo físico no se concilia con las ideas relativísticas que tienen a la materia por un conjunto de singularidades del "cronotopo" o espacio-físico de cuatro dimensiones; ni con las concepciones de P. Langevin acerca de la individualidad de las moléculas, átomos, electrones, etc.; ni con los supuestos de algunos propugnadores de la Mecánica ondulatoria, que tal preponderancia dan al elemento "onda", que parece desvanecerse el elemento "corpúsculo".

Tampoco la teoría cinética de los gases, a pesar de los numerosos y claros triunfos que ha podido apuntar en su haber, tiene derecho a gloriarse de haber pasado ya a ser una tesis cierta en el campo de la Física. Es cierto que todas las consecuencias que de ella se han deducido se han visto confirmadas por la experiencia—mientras no se trate de temperaturas muy bajas—; pero esto puede tan sólo elevarla a la categoría de principio "heurístico", toda vez que las hipótesis puestas en la base de la teoría miran siempre a la explicación de los hechos. "Si observamos atentamente—afirma el P. Pérez del Pulgar—las hipótesis que sirven de fundamento a la teoría cinética, descubrimos al punto que, bajo la apariencia de una ausencia de ley, supónese en realidad — aunque de una manera disfrazada — la misma ley que después se ha de deducir de una manera explícita" (35).

La identificación de la energía calorífica con la cinética de los corpúsculos, esencia de la teoría mecánica del calor, también carece de evidencia. A juicio del citado Reichenbach, "en este punto entra en juego el principio que niega toda distinción desde el momento que es posible prescindir de ella; proposición for-

---

(35) *O. c.*, p. 178. El astrónomo H. Seeliger, por su parte, había escrito: «Es verdad que algunos físicos no consideran la teoría cinética de los gases como establecida con suficiente solidez en todos sus pormenores... Las teorías físicas son efímeras; lo que debe por lo menos inspirarnos prudencia y modestia» (*Scientia*, 1909, II, página 239). Por el contrario, H. Reichenbach, habida cuenta de los brillantes éxitos de la teoría, dice que «la teoría cinética ha podido conquistar en Física una posición tan predominante, que ningún físico la pondría hoy seriamente en duda» (*Atomes et Cosmos*, Flammarion, París, 1934, p. 148). Téngase a la vista, para estimar semejante juicio, que, según el ilustre profesor, «la elucidación del principio de la conservación de la energía constituye el argumento crucial en favor de la teoría cinética» (p. 162).

mulada por Leibnitz como *principio de la identidad de los indiscernibles*, y cuya eficacia se ha manifestado ya en los más variados dominios de la Física: tan familiar se ha hecho en nuestros días al científico, que éste ni siquiera se da cuenta de que lo está aplicando" (36). Por lo demás, las hipótesis —variadas y atrevidas—de Rankine, de Redlenbacher, de Zehnder, de Callendar y otros, escogitadas para la explicación de los fenómenos térmicos, dan a conocer suficientemente el carácter hipotético de la definición física corriente del calor.

Finalmente, por lo que hace al punto vital del carácter estadístico de la ley de entropía, sólo notaremos tres cosas: 1.ª, la teoría de la reversibilidad absoluta de los procesos energéticos naturales parece atender tan sólo a los sistemas constituídos por masas gaseosas; pero la materia existe también en otros estados en los cuales se ejercen acciones atractivas entre las moléculas: ¿cómo podrán romperse estos lazos y hacer marcha atrás para volver al estado inicial?...; 2.ª, además de los intercambios de calor por convección y conducción, hay los que tienen lugar por irradiación; en estos, observa el P. Abelé, la irreversibilidad proviene de la naturaleza tridimensional del espacio, y de la ley de disminución de la intensidad de la radiación en función del cuadrado de la distancia; sin embargo, admitida la discontinuidad o estructura granular de la energía, Planck y otros autores piensan poder salvar las ideas y razonamientos de Boltzmann; y 3.ª, no puede negarse que la cuestión de los límites y condiciones de aplicación de la teoría de probabilidades al mundo físico se presta a profundas y enmarañadas discusiones de carácter mixto, científico y filosófico, las cuales conducen a la conclusión de que en el problema que nos ocupa—así G. Castelnuovo—"era stata sopravalutata la parte del calcolo delle probabilità" (37).

---

(36) *O. c.*, p. 149.

(37) *Scientia*, 1933, I, p. 4. A pesar de todo lo dicho, parécenos demasiado riguroso y pesimista el juicio emitido por el gran Poincaré en *La Ciencia y la Hipótesis* (Madrid, 1907, p. 201): «Esta concepción—es decir, la explicación boltzmanniana de la irreversibilidad de los procesos térmicos—, que se liga a la teoría cinética de los gases, ha costado bastantes esfuerzos y ha sido, en resumidas cuentas, bastante poco fecunda...; podrá llegar a serlo. No es éste el lugar de examinar si sólo conduce a contradicciones y si está conforme con la verdadera naturaleza de las cosas». Más crudamente ha

V

Aun cuando bastaría la mera *posibilidad* del carácter estadístico del principio de la degradación de la energía—y esta posibilidad no creemos que nadie pueda razonablemente negarla—para socavar los cimientos mismos de la argumentación entrópica, tan del gusto de la apologética creacionista de principios de este siglo, no queremos dejar de presentar y someter a severo análisis, por exigirlo así la finalidad de nuestro trabajo, los elementos todos explícita o implícitamente contenidos en el argumento, y los efugios y soluciones escogitados por sus adversarios para rechazarlo del todo, o para negar siquiera su valor absoluto y autónomo. Comenzaremos por discutir los cuatro postulados o presupuestos que están en la base de la generalización al Universo entero del principio de Carnot, demostrado solamente para sistemas tan limitados como son las máquinas térmicas ideales; postulados que vienen a coincidir con las cuatro afirmaciones de que habla a nuestro propósito P. M. Périer en su artículo, a nuestro parecer acertado en los juicios y definitivo en las conclusiones, "Les emprunts scientifiques en Théodicée" (38).

¿Es el Universo un sistema cerrado?—Por sistema cerrado entiéndese en Termodinámica un sistema o conjunto de cuerpos totalmente aislado desde el punto de vista energético, de suerte que no está en intercambio con ningún otro, y así, ni recibe ni pierde energía alguna. Salta a la vista que sólo tratándose de un sistema semejante tiene sentido hablar de un "máximo de entropía", de un aumento de energía degradada. Si el sistema, en efecto, recibe de fuera o cede a fuera energía—ya de excelente calidad, ya inferior o térmica—, podrá suceder que la energía inútil en él encerrada sea cada vez menor; no podrá señalarse con el solo conocimiento del sistema el valor límite de la entropía que llevaría consigo la muerte calorífica o fenoménica

escrito el P. Pérez del Pulgar: «Por lo tanto, el segundo principio —el cual, según hemos dicho, es un hecho comprobado por la experiencia—pasa, por la teoría cinética, a ser sólo posible. Claro está que esto es inadmisible...» (*O. c.*, p. 178).

(38) *Revue pratique d'Apologétique*, XXIX, 1919-1920, p. 364.

en el interior de él. ¿Existe en el campo de la experimentación un sistema del todo cerrado? Es claro que éste representa un caso ideal, al que podemos acercarnos más y más, sin que pueda realizarse plenamente: jamás podrá construirse una máquina térmica en que no se pierda energía por frotamiento y por irradiación hacia el exterior. "Es evidente que en el mundo a nosotros accesible no existe ningún sistema adiabático rigurosamente cerrado, y con esto falla en la práctica — hablando con propiedad—todo el segundo principio de la Termología", escribía G. Hirth (39).

Desde luego, la necesidad de que el Universo considerado en su conjunto sea un sistema cerrado para que la generalización del principio de Clausius conduzca al equilibrio termodinámico general, es reconocida por todos: expresa y abiertamente lo han proclamado autores de tendencias tan divergentes como Gutberlet, Gockel, Ed. v. Hartmann, Seeliger, Hasenoehrl, entre otros. Si, pues, limitamos el concepto de mundo físico a nuestro horizonte observacional, al sistema solar, a la galaxia primaria o secundaria, al conjunto de sistemas estelares y nebulares hasta hoy examinados, deberemos reconocer que el Cosmos es en realidad un sistema abierto, cuya trayectoria energética dependerá del aflujo y calidad de la energía recibida de otros sistemas externos o a ellos cedida, sin que podamos señalar un término a su evolución, mientras no nos conste que cesará un día la entrada o salida de energía aprovechable. Es el caso que sin duda tiene ante sus ojos Borel al establecer la siguiente proposición, bajo más de un concepto paradójica y falsa: "La evolución regular hacia estados cada vez más probables paréceme, en oposición a las ideas de Boltzmann, deber admitirse para el Universo entero desde el momento en que no se le considera como un sistema finito, aislado para siempre en una porción finita del espacio, de la cual no puede salir nada, ni materia, ni energía, ni radiación, y en la que nada puede entrar" (40).

Mas si por Universo entendemos, con no pocos científicos y cosmólogos, la totalidad de las cosas corpóreas actualmente exis-

(39) *Entropie der Keimsysteme und erbliche Belastung*, Muenchen, 1900, p. 47.

(40) *O. c.*, p. 304.

tentes que tienen tal naturaleza o se hallan en tal colocación o disposición, que ejercen o ejercerán un día influjo energético las unas en las otras, es evidente que el mundo pasa a ser por definición un sistema estrictamente cerrado, ora se le considere finito en la extensión, ora se le atribuya una multitud actualmente infinita de elementos (41). No vemos, en verdad, cómo el Cosmos tomado en este sentido pueda aplicarse la aserción del barón Cara de Vaux: "Todo el mundo sabe que las leyes de la conservación de la energía—y lo mismo vale para la disipación de ella—no se aplica sino a un sistema cerrado. Ahora bien, es del todo evidente que ningún ser humano sabe si el mundo es cerrado o no. Luego estas leyes tienen el valor de una bella teoría; mas ignoramos cuáles son los límites de su aplicación en la realidad" (42). Tampoco podemos asentir, por la misma razón, a la frase de Planck: "En sentido físico no puede hablarse en modo alguno de un máximo de entropía del Universo". De hecho, sin embargo, parece que el ilustre profesor entiende por Universo un conjunto sumamente extenso de cuerpos, fuera del cual tienen lugar cambios energéticos que pueden influir en el curso del aumento de entropía del sistema (43).

Es preciso, con todo, añadir una observación trascendental y aun decisiva. "Si Dios existe, obrará sobre el mundo: su acción misteriosa no se mide por nuestras fórmulas algebraicas, sólo alcanzamos sus efectos físicos. De donde resulta que, sometido a la influencia de un poder que le es externo, el mundo no es ya un sistema *cerrado*, aunque fuese limitado. Creador, conservador y, si lo tiene por bien, restaurador de la energía, Dios sabrá

(41) No nos parece en manera alguna exacta la expresión corriente entre los autores de «sistema finito y cerrado», con la que indican y aun afirman explícitamente que sólo un sistema finito en el número de sus elementos puede ser energéticamente cerrado. Tal es la mente de Isenkrahe al establecer su tercer postulado necesario para la validez del argumento entrópico. Son en realidad dos conceptos independientes el uno del otro; un sistema infinito puede cumplir con la condición de no ceder ni recibir energía alguna, como puede gozar de intercambio energético con otro u otros sistemas, así finitos como infinitos; por lo menos, siempre que la noción del infinito cuantitativo se anuncie «id quod pertransiri nequit», y no «id quo maius esse nequit».

(42) *Revue de Philosophie*, 1903, p. 70.

(43) *Leçons de Thermodinamique*, p. 111.

conservar, mientras le plazca, esta última en cantidad siempre finita, pero siempre suficiente. Y si el mundo no es un sistema cerrado, las leyes de la Energética no tienen eficacia alguna para señalarle un fin, y, por tanto, un *principio*. Este camino conduce a un callejón sin salida". Así Périer, en el trabajo antes citado (p. 367). Las mismas ideas comparten De Munnynck, Sertillanges y Descoqs.

¿Es finita la energía total del Universo?—Es muy corriente enumerar la finitud energética del Cosmos—presentada casi siempre como consecuencia de su finitud material o extensiva—entre los postulados indispensables para poder asentar el principio universal de Clausius, que lleva a la evolución irreversible y a la paralización del mundo físico. "Para dar solidez a estas consecuencias, que exceden en mucho—superfluo es notarlo—el alcance del segundo principio, es preciso, a juicio de Borel, resolver ante todo el problema de saber si las reservas de energía utilizables son finitas en un sistema finito, y *a fortiori* en el sistema infinito que es tal vez nuestro Cosmos" (44). Y suele aducirse por razón que, si el caudal aprovechable de energía del mundo físico es ilimitado, como quiera que su decrecimiento—y el correlativo aumento de energía degradada—tiene lugar según un ritmo finito, conforme atestigua la experiencia, jamás llegará a agotarse, y así, el máximo valor de la entropía, correspondiente al equilibrio térmico, nunca tendrá lugar: de un océano inagotable correrá por toda la eternidad un pequeño arroyo de agua hacia un mar más profundo y también de infinita capacidad.

Con no menor aplomo, por su parte, aseveran muchos autores de reconocida solvencia científica y filosófica, la imposibilidad de la existencia de infinita energía, y con gusto se invoca—así Nys, Descoqs, Périer—la autoridad de B. Brunhes, el gran vulgarizador de la doctrina de la degradación energética. "¿Quién... nos garantiza que el Universo material sea un sistema limitado? Y si no lo es, ¿qué significan estas expresiones, *energía total* de Universo, *energía utilizable* del Usiverso? Decir que la energía total se conserva, pero que la energía utilizable disminuye, ¿no

(44) *O. c.*, p. 301.

es formular proposiciones vacías de sentido? Ciertamente, la asimilación del mundo material entero a un sistema limitado y sustraído a toda influencia exterior a él, sigue siendo una hipótesis; y añado que es una hipótesis que, como la inversa, choca con serias dificultades" (45). Sin embargo, puede a esto responderse que, el que numéricamente no pueda yo señalar el valor de una energía infinita, el que no pueda comprenderse plenamente su mismo concepto, no impide que éste sea bien definido y determinado, y que sea posible formular con toda exactitud proposiciones relativas a la energía total y a la disminución de la energía libre; pues que en el terreno cuantitativo no se exige un número actualmente infinito de ergios, para tener una energía infinita—toda vez que el *numerus actu infinitus* repugna en su noción misma—, sino una cantidad inmensurable de ergios, incapaz de ser jamás agotada por sucesivas sustracciones finitas, es decir, una *multitudo actu infinita* (46).

Si el Universo es *finito*—tal es la primera hipótesis—, ¿puede su energía ser infinita? Isenkrahe, en su clásica discusión de la prueba entropológica, señala como cuarto presupuesto de la misma, que "la suma total de energía contenida en una cantidad limitada de materia no puede en ningún caso alcanzar un valor infinito: las dudas acerca de este punto y las afirmaciones de los adversarios pueden refutarse con razones incontrovertibles". No falta, con todo, quien sostenga lo contrario: así, Lord Kelvin en varios lugares de sus escritos afirma que "no podemos estar ciertos de que la energía total intrínseca encerrada en una cas-

(45) *La dégradation de l'energie*. Flammarion, París, 1915, página 358.

(46) Las controversias y discusiones, en otro tiempo interminables, así en las aulas como en los libros, entre finitistas e infinitistas, a las que se han añadido recientemente las disputas entre formalistas e intuicionistas, a propósito de la teoría matemática de los conjuntos de G. Cantor, parecen haber llegado a un punto muerto o a una situación de compromiso. Los finitistas insisten en la validez de los argumentos contra la posibilidad de una multitud actualmente infinita, sin atribuir es, empero, un valor cierto y apodíctico; los infinitistas, por su lado, se limitan a poner de manifiesto los puntos débiles de los razonamientos del adversario, sin que se hagan tampoco fuertes en el establecimiento de la posibilidad del infinito cuantitativo actual. Una breve y clara exposición de estas controversias puede verse en las obras del Prof. D. Nys *La notion d'espace* y *La notion de temps*.

tidad limitada de materia no sea infinitamente grande" (47). Para E. Becher, a su vez, "si bien semejante concepción no está exenta de dificultades, no se ve cómo podría ser excluída *a priori*" (48). Hasta hace muy poco podía aducirse en el terreno de los hechos la imposibilidad de determinar y señalar en los laboratorios otra cosa más que diferencias de los valores de la energía o de la entropía, correspondientes a los estados distintos considerados en el sistema en cuestión. Hoy, después de formulado el teorema térmico de Nernst, y de las investigaciones de Planck acerca de la energía del cero absoluto, puede ya hablarse del valor *absoluto* de la entropía de un cuerpo; si bien hay que confesar que, desde el punto de vista físico, en el estado actual de la ciencia no puede tratarse ni pensarse en una solución definitiva de problema tan candente y trascendental. Ni basta acudir a que las dos fuentes de energía más abundantes hasta hoy conocidas, la desintegración espontánea o artificial de los elementos y la conversión — defendida por los relativistas — de la masa en energía, dan valores enormes, sí, pero siempre finitos de energía; porque, dado que en ninguno de estos hechos puede admitirse destrucción o aniquilamiento alguno de la materia, ¿podrá alguien gloriarse de conocer los secretos que ésta sigue encerrando en su seno, y los tesoros energéticos que tal vez en él guarda?... La solución del enigma debe buscarse en el terreno filosófico. De hecho es frecuente entre los cultivadores de la Escolástica la tesis de que "el Universo no es infinito *secundum qualitatem*"; es decir, que—pues parten de la suposición de la finitud del mundo—una sustancia finita no puede poseer una cualidad ilimitada en su intensidad; y cierto, lo sería aquella en cuya virtud un cuerpo pudiese eternamente producir trabajo mecánico.

En segundo lugar, podemos preguntarnos: ¿hay contradicción en poner un Universo *infinitamente extenso*? Es claro que si son innumerables, en el sentido estricto del vocablo, los astros o cuerpos que componen el Cosmos, también la energía en ellos

(47) Pueden verse los textos y su discusión en la mencionada obra de Schippenkoetter, p. 58, sq.

(48) *Weltgebauede, Weltgesetze, Weltenwicklung. Ein Bild der umbelebten Natur*, Berlín, 1915, p. 268.

contenida debe ser ilimitada e inagotable—cuantitativamente infinita—. Si, pues, se degrada o disipa a pasos cortos y finitos, jamás llegará el estado de muerte térmica, de muchos tan temido, por el enlace que creen deber reconocerse con el origen del mundo por creación (49). Por esta razón son tantos, entre los filósofos acatólicos y los científicos modernos, los que propugnan la posibilidad, cuando no la necesidad, de la ilimitada extensión del mundo físico; opinión fundada en la mayoría de los casos en los prejuicios panteístas, o en el sistema filosófico conocido con el nombre de "monismo", el cual en realidad apenas se diferencia del ateísmo. Es verdad que los astrónomos de nuestros días—mayormente después que entre ellos han alcanzado tanto favor las teorías del *espacio finito e ilimitado*, de Einstein, y del *Universo en expansión*, del abate G. Lemaître—se inclinan hacia la finitud del Cosmos; pero hay que reconocer que ni los argumentos empírico-especulativos por ellos invocados, ni las razones abstractas y principios apriorísticos presentados por los filósofos finitistas, gozan de la evidencia y necesidad apetecidas. No pocas veces—basta citar los nombres de Donat, Phillipps, Gatterer, Gutberlet, Nys...—han sido expuestos, examinados y declarados insuficientes los argumentos científicos en defensa de la finitud del mundo, desde el de Olbers (1826), fundado en la cantidad tan pequeña de luz que recibimos del cielo estrellado, al del astrónomo sueco C. V. Charlier, quien en 1896 creyó poder afirmar que todas las estrellas y nebulosas pertenecen a la Vía Láctea, finita en extensión, pasando por el de Wundt-Seeliger (1895), cuya base empírica la constituyen la atracción finita y determinada que experimenta cada cuerpo en virtud de la gravitación universal (50). También las razones metafísicas *a priori*

(49) Es el caso típico—por no mencionar a los corifeos del monismo materialista Haeckel, Buechner, Moleschott, Littré, etc. — de Svante Arrhénius, el cual en su célebre libro *Das Werden der Welten* sostiene abiertamente que si la energía total del Cosmos es finita, y lo sería ciertamente de ser limitada su extensión, «toda la energía existente debió tener un origen repentino en el instante de la creación, lo cual nos es del todo inconcebible». Así concluye también su artículo «Die Unendlichkeit der Welt», publicado en *Scientia* (1909, I, pp. 217-229).

(50) También Arrhénius creyó poder ofrecer un argumento nuevo, «das auffallendste Argument», contra la limitación de la materia en el espacio cósmico, en el artículo antes citado, fundándose en

contra la muchedumbre actualmente infinita de los astros han aparecido insuficientemente sólidas, y la última forma de ellas, propuesta por Dressel (51), partiendo del aforismo "Quidquid exsistit, determinato modo exsistit", ha sido violentamente impugnada por Isenkrahe en varios de sus escritos, y declarada incapaz de sostener un tan elevado y pesado edificio (52).

Por lo demás, a juicio del P. Hontheim (53), aun permitiendo que el Universo fuese infinito en extensión, no se lograría impedir que sobreviniera su equilibrio térmico, toda vez que en cada instante y en infinitos lugares a la vez se degradaría una determinada capacidad de trabajo útil: luego en un tiempo limitado quedaría agotado todo el infinito caudal de energía de calidad superior. Sin embargo, semejante solución, además de hallarse íntimamente afectada por la naturaleza estadística de la segunda ley fundamental de la Termodinámica, depende esencialmente de la respuesta que se dé a la cuestión siguiente.

¿Es extensible a todo el Universo la ley del aumento de entropía?—Por la afirmativa se pronuncian en general cuantos siguen en las cuestiones científico-filosóficas la corriente ortodoxa y tradicional. Su persuasión la ha expresado con claridad y exactitud Mons. Leone G. B. Nigris en su librito—bajo más de un concepto digno de estima—*Crisinella Scienza* (1939): "Qualcuno negò il carattere assoluto della legge di entropia, nel senso che noi ignoriamo i confini dell'Universo, se pur ci sono, e che in altre plaghe estranee alle nostre indagini i fenomeni si possono svolgere secondo leggi da noi non previste e nemmeno concepibili. Questa fuga nell'ignoto, rinnegando i dati positivi di esperienza acquisita in una parte di universo pur così vasta qual'è quella scandagliata dalla scienza contemporanea, si condanna da

---

que «una tal finitud llevaría consigo la disipación de la energía de los cuerpos celestes desde los tiempos infinitos ya transcurridos, de suerte que no podrían existir ya estrellas brillantes». Semejante afirmación, fundada en el supuesto gratuito de la eternidad del mundo, fué victoriosamente refutada por C. Gutberlet en *Philosophisches Jahrbuch*, 1915, pp. 476-489.

(51) *Stimmen aus Maria-Laach*, 1909, LXXVI, p. 156.

(52) *Energie, Entropie, Weltanfang, Weltende*, p. 31, sq.

(53) *Institutiones Theodicaeae*, Herder, Friburgo, 1893, p. 343. Es obvio que esta solución importa la simultaneidad — en ningún caso probada—del proceso de degradación en todo el Cosmos infinito.

sè come eminentemente antiscientifica" (p. 93). Y, a la verdad, si en algún caso, en éste—apoyado por la observación y la experiencia hasta donde alcanzan los medios y recursos de la ciencia—tiene validez y aplicación el dicho de Arrhénius: "Es un axioma que, cuando no podemos observar una cosa, debemos atribuirle cualitativamente la misma constitución que tiene lo que es accesible a nuestros sentidos". El proceder opuesto, sobre ser arbitrario, importaría la limitación y aun la muerte de la investigación del Cosmos. Con el mismo derecho se podría exigir que ciñésemos nuestras conclusiones científicas a los materiales y fenómenos que se hallan y desarrollan en la superficie de la tierra, ya que el interior de ella no es directamente accesible a nuestro examen. Ni faltan autores, en no pocas opiniones audaces y exageradas, que en este punto se acuestan a la opinión tradicional. Jeans, por ejemplo, escribe: "El agua de los ríos puede recorrer un proceso cíclico, porque no constituye todo el Universo, sino que fuera de este ciclo existe algo—a saber, el calor solar—que lo mantiene sin cesar en movimiento. Pero el Cosmos, tomado en su totalidad, no puede seguir continuamente este curso circular. Y pues no puede venirle de fuera nueva energía de calidad superior, el mundo debe inexorablemente sufrir la degradación de su energía" (54). Y Borel, a pesar de sus fantasías y errores —que quitan no poco peso a su testimonio—, reconoce que "l'évolution de l'Univers vers les états les plus probables, devient une loi absolument générale" (55).

La respuesta negativa, según la cual no estamos ciertos de la validez del segundo principio para todo el Cosmos, se presenta avalada y patrocinada por firmas tan prestigiosas como el físico ruso O. D. Chwolson y el astrónomo alemán H. Seeliger. Oigamos al primero: "Pero las grandes leyes fundamentales, la conservación de la masa, la conservación de la energía, lo que se llama la ley de la entropía, que no es más que la ley de evolución del mundo A, ¿no deberán todas estas leyes ser aplicables en todas partes? De ningún modo... Quienquiera que, por un conocimiento superficial de los fenómenos y de las leyes físicas, se

(54) *Sterne, Welten und Atome*, Stuttgart, 1931, p. 348.
(55) *O. c.*, p. 306.

engaña afirmando que pueden aplicarse al Universo (infinito según este autor), o siquiera al espacio Z, muy extenso pero limitado, causa un grave daño a los espíritus ávidos de saber, pero fáciles en creer; los cuales reciben así una idea falsa de lo que la ciencia hace y de lo que puede... La respuesta que debemos dar franca y lealmente a la cuestión de las propiedades del Universo es sencillamente una confesión de ignorancia; pero ¿debemos afirmar que ignoraremos también en adelante? No, ninguna razón nos obliga a ello" (56). Poco antes, Seeliger había formulado su opinión: "Aun haciendo caso omiso de las observaciones que preceden—refiérense al carácter de probabilidad de las leyes estadísticas—, y aun dejando de colocarse en el terreno, no del todo sólido, de la teoría cinética, antes por el contrario considerando el principio de entropía en su forma original, la posibilidad de aplicarlo al Universo (que para él es una *idea-límite* —"Grenzbegriff"—) debería ser rechazada, y esto por las mismas razones que han conducido a negar la validez del principio de energía... Ya que es imposible probar más que esto: la entropía va aumentando en un sistema perfectamente cerrado; pero no se puede asegurar que este principio conserve su valor tratándose de sistemas de muy grande extensión" (57). Del mismo parecer son no pocos e ilustres científicos y filósofos de muy variadas tendencias, entre los cuales descuellan B. Bavink, L. Boltzmann, D. Nys, B. Brunhes, Ch. Brunold y otros.

Para enjuiciar serena e imparcialmente controversia tan im-

---

(56) «*Duerfen wir die physikalischen Gesetze auf das Universum anwenden?*» Artículo publicado en *Scientia*, 1910, II, pp. 51, 52. Afirmaciones igualmente radicales y tajantes pueden hallarse en abundancia en su opúsculo polémico antes citado, v. g.: «En otras regiones del Universo pueden dominar condiciones del todo distintas y regir leyes diversas, las cuales, del propio modo que las que valen en nuestro alrededor, sean formas especiales de una ley desconocida más universal» (p. 51). ¿No existe contradicción manifiesta entre semejantes proposiciones y los ditirambos entonados en loor del segundo principio, a que antes hicimos referencia?

(57) «Ueber die Anwendung der Naturgesetze auf das Universum» (*Scientia*, 1909, II, p. 243). Y en septiembre de 1913, en el Congreso de los naturalistas alemanes, reunido en Viena, declaraba: «Lo mismo que la extensión de la ley de la gravitación de Newton, hay que considerar como una generalización arbitraria la extensión al Universo de las dos leyes fundamentales de la Termodinámica» (Cf. *Scientia*, 1914, I, p. 160).

portante y delicada, creemos que se debe partir de una distinción fundamental. Si la carrera hacia el máximo de entropía tuviese por "substratum" el individuo material—átomo, electrón, protón...—, y estuviese fundada en su esencia, nos hallaríamos ante una regularidad estrictamente dinámica, y por ende valedera dondequiera que exista dicho principio de acción. Pero si el segundo principio—como es por lo menos probable—se reduce a una ley de los grandes números, la cual sólo tiene sentido tratándose de sistemas molares, y cuya existencia depende esencialmeste de la estructuración y condiciones de los mismos, todo el negocio se reduce a examinar la posibilidad de que en otras partes del Cosmos existan aparatos o dispositivos naturales, los cuales, sin consumo de energía, puedan ordenar el movimiento desordenado de las moléculas, átomos o subátomos, de suerte que la ley allí dominante sea la de disminución de la entropía o elevación cualitativa de la energía. "Difícil es, reconocemos con Bavink, imaginarse, ni aun con la fantasía de un Verne o de un Lasswitz, un Universo en el que se cumpliese lo contrario de la ley de la entropía...; pero un absurdo del género de un mundo en el que la energía y la masa se produjesen de la nada, no lo sería ciertamente" (58).

Concluyamos, pues, confesando que el problema parece por ahora absolutamente insoluble. No tenemos razón alguna científica y de orden experimental, ni para extender con seguridad a todo el Cosmos la segunda de las leyes fundamentales de la ciencia del calor, ni para negarle una tal generalización. "¿No será, pues, verdaderamente temerario, pregúntase Périer, en el pasaje arriba citado, invocar este principio para una conclusión filosófica tan trascendental como es la existencia de Dios, siendo así que este método necesita la atrevida hipótesis de su extensión a todo el Universo? Una generalización semejante excede evidentemente el poder de la ciencia, y no entra en el modo de ver de sus mejores representantes".

¿Extiéndese a todos los tiempos la validez del segundo principio?—Es el último enigma que resta por descifrar, si queremos emitir un juicio definitivo y completo acerca del valor y eficacia

(58) *O. c.*, p. 259.

del argumento que nos ocupa. De poco, en efecto, serviría que la ley de entropía fuese una ley extensible a todo el Universo, y que éste fuese un sistema cerrado y de energía finita—caso favorable el más extremo—, si dicho segundo principio no rigiese *perpetuamente* las trasformaciones y procesos energéticos del Cosmos. El profundo pensador y gran matemático Henri Poincaré, en su celebrado estudio "L'évolution des lois", ha formulado estas proposiciones relativas al mundo inorgánico: "Supongamos que las leyes observables so sean otra cosa que resultantes dependientes a la vez de las leyes molecu'ares y de la disposición de las moléculas. Cuando los progresos de la ciencia nos habrán familiarizado con esta dependencia, podremos sin duda concluir que, en virtud de las leyes molecu'ares, la disposición de las moléculas debió ser en otro tiempo distinta de la actual, y, en consecuencia, que las leyes observables no han sido siempre las mismas... Así que no hay ley alguna que podamos enunciarla con la certidumbre de que ha sido verdadera en lo pasado con la misma aproximación que en la actualidad" (59).

No puede, en verdad, negarse que, tratándose de una ley de promedio—como lo es probablemente la que estudiamos—, la extrapolación ilimitada hacia entrambos extremos, lo pasado y lo por venir, sobre ser sumamente atrevida, carece de todo fundamento inconmovible en la natura'eza misma de las cosas. No es, pues, maravilla que no sólo los sujetivistas y positivistas proclamen la inconstancia de las leyes naturales, mas también no pocos sabios y cosmólogos creyentes y católicos—Brunhes, Nys, Descoqs, Duhem...—se detengan en examinar este problema y le atribuyan una importancia capital. Hay que conceder que, como la anterior, también esta cuestión parece al presente insoluble, tratándose de un principio probablemente estadístico: carecemos de toda luz que nos permita disipar las densas tinieblas que envuelven las regiones del tiempo muy alejadas de nosotros. Debemos, pues, contentarnos con aducir algunos textos de quienes, por sus profundos y vastos conocimientos acerca de la Termología, han podido abarcar mejor los datos que ofrece la ciencia para el examen de la cuestión. "No hay inconsecuencia alguna

(59) *Dernières Pensées*, Flammarion, París, 1917, p. 27.

—sienta Brunhès al comentar la limitación temporal establecida ya por Thomson en las conclusiones de su primera memoria—en imaginar que, mientras la conservación de la energía total jamás deja de cumplirse, el período actual de degradación de la misma haya sido precedido y pueda ir seguido de períodos en los que la energía utilizable crezca en vez de disminuir. Lógicamente la hipótesis nada tiene de absurdo" (60). Y Pierre Duhem, el energetista irreductible, escribía conforme a sus ideas exageradas acerca de la objetividad de las hipótesis científicas: "Podríamos sin dificultad componer una Termodinámica nueva, la cual, lo mismo que la antigua, representase las leyes experimentales hasta hoy conocidas; cuyas previsiones, durante diez mil años, marcharían acordes con las de la Termodinámica clásica; y, con todo, esta ciencia nueva podría afirmar que la entropía del Universo, después de haber crecido durante cien millones de años, decrecerá durante un período igual, para crecer luego de nuevo, y así indefinidamente. Por su misma esencia, la ciencia experimental es incapaz de predecir el fin del mundo, como lo es también de afirmar su perpetua actividad" (61).

VI

Este sería, a no dudarlo, lugar a propósito para resumir, o esbozar siquiera, la doctrina acerca del llamado *curso circular del Cosmos*—o *ciclo periódico del Universo*, o *retorno eterno de los cielos*—, la cual tan importante papel ha representado siempre en la historia del pensamiento humano, que lo es en no pocas de sus páginas de las más inconcebibles aberraciones y manifiestas falsedades. Por delante de los ojos del lector irían pasando, en abigarrado conjunto, los nombres, no sólo de literatos y poetas más o menos ilustres—desde H. Heine y M. Maeterlink, hasta el moderno escritor francés M. G. Bonnier y el novelista

(60) *O. c.*, p. 363.

(61) «Physique du croyant», en *Annales de philosophie chrétienne*, t. 151, p. 66. Otro texto no menos expresivo de Couturat puede leerse en las *Praelectiones Theologiae Naturalis*, del R. P. Descoqs, S. I. (Beauchesne, París, 1932, I, p. 660).

M. R. de Cardonne—, y de pensadores y filósofos bien conocidos —los atomistas y los pitagóricos, Heráclito y Empédocles, Kant y Schelling, Spencer y Nietzsche, Haeckel y A. Rey...—; sino también de muchos científicos modernos de no poca fama—Rankine, Arrhénius, Nernst, Bavink, Veronnet, Borel...—, contestes en impugnar la creencia en la paralización y decadencia progresiva del mundo físico, en un estado final de rigidez y muerte perpetuas. Junto a ellos, en sucesión larga y heterogénea, desfilarían las más originales, audaces y gratuitas hipótesis y combinaciones, por dichos sabios escogitadas o patrocinadas, para hacer por lo menos verosímil la eternidad de los procesos cósmicos, y escapar así al tan temido y odiado origen temporal del mundo: la reactivación de los astros muertos por la concentración de la energía disipada, la formación incesante de nuevas estrellas por la condensación de las nebulosas difusas, y de éstas por el choque de aquéllas, la restauración de los átomos de uranio por el empaquetamiento de la energía acumulada en el espacio-éter, etc., etc. Así aparecería evidente, en un ejemplo más, el profundo y con frecuencia decisivo influjo que sobre los juicios al parecer más ponderados de la llamada ciencia, ejercen los movimientos de la parte afectiva y sentimental, reforzados en nuestro caso por el más radical dogmatismo filosófico; "para la mayor parte de los hombres—es atinada observación de Jeans, en el cap. V de *The Mysterious Universe*—la disolución final del Universo es una idea tan desagradable como la disolución de la propia personalidad, y a las aspiraciones humanas a la inmortalidad personal corresponden, a la escala del Macrocosmos, estas aspiraciones menos naturales a un mundo imperecedero". Por otro lado, no puede negarse siquiera un cierto grado de verdad a la prudente reflexión de A. Berthoud: "Más de una vez, sabios muy eminentes han creído descubrir fenómenos naturales o realizables en el laboratorio, los cuales estarían unidos a una disminución de la entropía. Estos descubrimientos no se han sostenido mucho tiempo; pero el hecho sólo de que hayan sido publicados es señal de la confianza limitada que algunos científicos otorgan a uno de los principios fundamentales de la ciencia" (62). En la necesidad, empero, de recoger velas, por

(62) *Science et Loi*, Alcan, París, 1934, p. 106.

habernos extendido más de lo que queríamos en la exposición de nuestro tema, tratemos ya de sintetizar y concretar el valor científico y apologético, así del argumento entropológico considerado en su conjunto, como de cada una de las proposiciones que lo integran.

Primera proposición: *Del segundo principio de Termodinámica síguese que el Universo marcha incesantemente hacia un estado final de paralización o de muerte térmica.*—Para quienes—y son la casi totalidad de los físicos modernos—al aumento constante de entropía del Universo hay que concederle tan sólo el carácter de ley de promedio o de regularidad estadística, el segundo principio ha sido arrojado del campo de la *certeza rigurosa y científica*, para pasar al de la *probabilidad suma*, o, si se quiere, de la *certeza práctica*. El examen del aspecto físico del principio de la entropía ha conducido, en efecto, a la conclusión de que la validez de dicha ley se mantiene firme, más aún, ha sido nuevamente confirmada dentro de ciertos límites, relativamente amplios, del ámbito de la investigación científica; lo cual no impide, sin embargo, que haya perdido—en virtud de los resultados mismos de la Física moderna—su propiedad de origen y fundamento incomovible de consecuencias de trascendencia científica y filosófica para el pasado y el porvenir del Cosmos. Por esto nos atrevemos a disentir del juicio del ilustre P. Gatterer, el cual, en su meritísimo estudio acerca de las leyes estadísticas de la naturaleza, cree poder socavar los cimientos a la dificultad creada al valor apodíctico del argumento entrópico por el carácter estadístico del segundo principio: la razón quedó expuesta en lugar oportuno (63). Más todavía; dejado a un lado su probable sello de promedio, hay que reconocer que el principio del aumento de la entropía—a pesar de los esfuerzos de unos pocos autores para deducirlo *a priori*—es puramente *empírico*: sus pruebas hay que buscarlas tan sólo en la experiencia, la cual, en todos los innumerables procesos energéticos observados, y en todas las consecuencias de antemano previstas y calculadas, ha mostrado sin excepción alguna la verdad de la ley. Empero, por más que dicho principio reciba por este camino cada día mayor

(63) *Razón y Fe*, 1942, t. 125, p. 41.

solidez y firmeza, es cierto que no puede presentar en su favor una inducción completa, ni una inducción incompleta tal que permita reducir la regularidad y constancia de su cumplimiesto a una inclinación o tendencia estable, fundada en la naturaleza misma de los cuerpos. Luego, aun cuando no existiese la explicación boltzmanniana de la ley de entropía, deberíamos afirmar que no nos consta en modo alguno el carácter *dinámico* de la misma, ni por consiguiente podríamos tener *certeza* de la muerte fenoménica del Universo; mayormente importando esta generalización, según se ha visto, algunos presupuestos en modo alguno evidentes ni accesibles a la observación o a la experiencia. Con razón, pues, se ha dado a los enunciados primeros de Clausius y de Thomson el nombre de *axiomas* o *postulados;* es decir, de aserciones universalmente admitidas, como dadas por la experiencia cotidiana, pero que no gozan de inmediata y necesaria evidencia.

Segunda proposición: *Este fin de la serie de los procesos energéticos del Cosmos, considerado en su integridad, importa el comienzo temporal de la misma.* — De suponerse en el mundo físico un caudal energético ilimitado que se degrada a pasos finitos, salta a la vista que de la muerte calorífica del Universo dentro de un plazo más o menos largo, se deduce por necesidad que el curso de su evolución debió existir sin principio, desde toda la eternidad: la posibilidad o imposibilidad de semejante hecho pertenece a la especulación filosófica, no a la investigación científica. Sí, por el contrario, sostenemos la absoluta paralización futura de la máquina cósmica, dotada de energía finita—lo mismo cabría afirmar del mundo de energía infinita dispersada a pasos infinitos, de que habla Hontheim—, retrocediendo en el tiempo llegaremos a un momento en que toda la energía era útil o aprovechable, en que la entropía era mínima: fué el comienzo de la serie actual de los procesos energéticos. Si alguien, abrazado el fin definitivo de ésta, o lo que es lo mismo, negado el retorno perpetuo para lo por venir, pretendiese defenderlo para lo pasado, asentando que el mundo físico lleva en su mismo seno un principio de restauración, por el que ha recorrido ya infinitos ciclos antes del presente, incurriría en manifiesta contradicción y abandonaría del todo el terreno científico. También ha recibido

un rudo golpe, en el campo de la Física, el efugio escogitado por algunos autores—Bavink, Isenkrahe...—, para escapar al temido origen temporal del curso del mundo, según el cual la ley acerca del aumento de la entropía en el Cosmos estaría dispuesta de suerte que la curva representativa de ella se acercaría asintóticamente, hacia el lado negativo, a la recta que representa por su posición el constante valor total de la energía del Universo. Hoy, admitidos universalmente los átomos o "quantas" de energía, conforme a la teoría de Planck, el crecimiento de la entropía en un instante cualquiera debe tener lugar escalonadamente o a saltos, no de una manera continua, por lo que la hipótesis de la aproximación asintótica, tomada literalmente, debe considerarse como arrinconada.

Tercera proposición: *Si el curso del mundo no es eterno, también la materia "substratum" de los intercambios energéticos, ha comenzado a existir en el tiempo (absoluto) o con el tiempo (cósmico).*—Este aserto es el último y necesario anillo de la argumentación entrópica en favor de la creación del mundo; no es, pues, de admirar que haya sido objeto de vivas y acaloradas discusiones. ¿Qué absurdo habría—así los adversarios del argumento—en un Universo cuyos elementos todos estuviesen en reposo *ab aeterno?* ¿Por qué razón la materia debe estar necesariamente enlazada al movimiento, como si éste perteneciese a la esencia de aquélla? ¿No podría haber existido siempre, desde toda la eternidad, la máquina cósmica en equilibrio en el estado de mínima entropía, de máxima organización?... No, responden los defensores: la materia tuvo por necesidad desde el principio fuerzas, y por consiguiente energías, por ser ellas propiedades suyas, fundadas y radicadas en su misma esencia; y ¿cómo concebir que semejantes principios de acción permaneciesen larguísimo tiempo, toda una eternidad, sin producir sus efectos propios y dar comienzo al curso del mundo? Cierto que ello no aparece metafísicamente imposible; pero a condición de que se reconozca la intervención de un poder supramundano que impida la actuación de las tendencias naturales de los cuerpos inorgánicos, y así mantenga la energía en su estado de máxima utilidad. "El reloj cósmico—ha escrito Dressel—, al comienzo de los procesos de la naturaleza no sólo se hallaba en el punto

más alto del impulso energético, sino que semejaste impulso estaba necesariamente asociado con la existencia del Universo, y por sí mismo se puso en acción. Es que por un lado existía con las fuerzas radicadas en los átomos y electrones, y sin intervención externa debía dar principio a la realización del curso del Cosmos, y por otro lado nada se hallaba que pudiese impedir un tal despliegue energético" (64).

Cuarta proposición: *Luego existe un Criador del mundo, el cual es el "Ens a se"—Dios—, o lo supone.*—Para quienes propugnan la verdad y necesidad de las premisas precedentes, cáese por su peso la legitimidad y evidencia de esta conclusión. Es de notar, empero, que—a juicio de no pocos, y al igual de lo que acontece con el argumento teleológico—sólo quedaría demostrada la existencia de una inteligencia y de un poder extramundanos, de un Ser relativamente supremo, distinto del Universo, y que habría sacado de la nada la materia que constituye el "substratum" de los procesos del mundo físico. Cierto: para confundir y refutar a los adversarios agnósticos y materialistas, esto basta indudablemente. Mas, para probar de un modo evidente que existe un Dios personal, el cual se concibe como "Ens a se" único e infinitamente perfecto, la conclusión de nuestro argumento ha de ser ulteriormente desarrollada según el método propio de la argumentación metafísica. "Todas estas consideraciones científicas—ha notado Mercier—muestran muy bien que fuera y por encima del Universo actual hay algo que explica esta adquisición de fuerzas que dirige esta evolución. Son diferentes aspectos de un desarrollo que no tiene en sí mismo la razón de ser. Así, pues, solamente una consideración filosófica nos conduce a admitir que este principio de explicación, en último análisis, debe ser Acto puro, Ser necesario, Causa primera, Perfección subsistente, Inteligencia infinita" (65). Por esta razón ha sido impugnada la designación de *argumento científico* dada a la prueba que nos ocupa. "La base para la demostración de la existencia de Dios —así Schnippekoetter—descansa en última instancia, no en el estado de cosas físico-entropológico, sino en la aplicación de un

(64) *Stimmen aus Maria-Laach*, 1909, LXXVI, p. 158.
(65) *Traité elementaire de philosophie*, ed. 6.ª, vol. II, p. 53.

pensamiento más general y filosófico, del principio de causalidad al comienzo del curso del Universo... En el argumento entropológico no tenemos otra cosa que un caso especial de una prueba filosófica general, del llamado argumento cosmológico" (66). Por nuestra parte, creemos que puede retenerse sin abuso ni peligro dicha denominación para dar a entender que el punto de partida de la argumentación no es una proposición especulativa, ni tan sólo una verdad de experiencia inmediata interna o externa, sino un principio científico, resultado de observaciones repetidas y atentas, de experiencias delicadas y discutidas, de teorías sólidas y elaboradas; lo que sí resulta peligroso e inadmisible es la exageración en que, con la mayor buena fe sin duda, han incurrido algunos de los apasionados defensores del argumento, como el astrónomo P. Braun, cuyas palabras transcribimos al comienzo de nuestro estudio.

Por todo lo expuesto en las páginas precedentes resultará claro al lector el fallo que—a nuestro entender—hay que pronunciar acerca del valor apologético del segundo principio de la Termodinámica, y en consecuencia, de la solidez y eficacia del argumento entrópico de la existencia de Dios. Hemos sometido todos y cada uno de los sillares básicos sobre los que asienta el edificio de la tan discutida prueba, a un examen, según creemos, imparcial y sereno, y apenas ninguno de ellos se ha mostrado del todo compacto y resistente a los golpes de explicaciones y teorías más o menos probables en sí, es verdad, pero nunca evidentemente falsas, de la ciencia moderna. Conforme a esto, juzgamos que dicho argumento carece de valor *apodíctico*, de certeza *absoluta*, para demostrar la necesidad de un Dios creador del Universo, y aun la de un ser extramundano que en el tiempo diera principio al curso de los procesos enérgéticos del Cosmos. No podemos menos de hacer nuestro el silogismo del ilustre escolástico P. Descoqs: "Un argument qui repose exclusivement sur des hypothèses scientifiques non vérifiées, voire invérifiables, ne saurait fonder une thèse essentielle de métaphysique, comme l'existence de Dieu: on ne fonde pas le nécessaire sur l'incertaine.

---

(66) *O. c.*, p. 79.

Or, il en est aussi de l'argument de entropie" (67). Ya oímos a este propósito las afirmaciones, mejor diríamos retractaciones, de dos de los más ilustres defensores del argumento, Dressel y Sawicki. Del primero son también las siguientes frases—en el mismo lugar citado—: "Nunca he atribuído a la prueba entrópica el valor de los argumentos metafísicos en favor de la existencia de Dios. Sólo lo he estimado utilizable como *argumentum ad hominem* frente a quienes reconocen validez absoluta al segundo principio, en cuanto éste no permite que jamás disminuya la entropía en ninguno de los procesos que espontáneamente se desarrollan en el mundo inorgánico".

¿Negaremos en consecuencia toda validez al argumento en cuestión? No, por cierto. Por de pronto, frente a los materialistas y positivistas—sea cual fuere su matiz—que, en oposición a Haeckel y otros corifeos del monismo materialista, admitiesen la verdad física, y aun absoluta, no sólo de la ley de la conservación de la energía, sino además del segundo principio de la Termodinámica y de todos los presupuestos encerrados en la argumentación entropológica, sería un excelente argumento *ad hominem*, para hacerles patente la falsedad de sus postulados filosóficos, y la necesidad de admitir la existencia de un Creador. Y si algunos—siguiendo a I. Epping en su obra *Kreislauf in Kosmos*—, reconocida la verdad de la ley de la entropía, pretendiesen escapar al origen temporal del mundo recurriendo al desesperado "proceso circular perpetuo", podría por lo menos ponérseles de manifiesto cómo, en contraste con la gratuidad absoluta de sus hipótesis, permanece siempre firme la certeza siquiera moral de la paralización y decadencia progresivas del Universo. Además, no cabe duda de que las consideraciones fundadas en la degradación constante de la energía, bien presentadas, interesan e impresionan vivamente a no pocos espíritus, los cuales no pueden menos de admirar la convergencia de la verdadera ciencia y de la sana filosofía hacia conclusiones idénticas: así pueden aquéllas apoyar, como argumento *auxiliar y complementario*, a manera de *confirmación*, la verdad de la existencia de Dios ya definitivamente establecida por las sólidas razones de la Teolo-

(67) *O. c.*, p. 655.

gía natural. Lejos, pues, de adherirnos a la opinión de quienes —y son no pocos aun en el campo ortodoxo—propugnan el absoluto y perpetuo alejamiento de la prueba entrópica del campo de la Apologética cristiana, por los peligros, a su juicio graves e inminentes, que crearía el enlace de la Teodicea con ciertas explicaciones y teorías—no siempre ciertas y firmes— de la ciencia, creemos que su exposición juiciosa y moderado uso podrían contribuir no poco al deseado rejuvenecimiento de la forma—ya que la trabazón y el fondo gozan de eterna juventud—de las tradicionales pruebas de la Escolástica. Pongamos ya punto final con la prudente observación de M. Chossat—en el artículo "Dieu (son existence)" del *Dictionnaire de Théologie Catholique*—: "En manos de un teólogo iniciado en las teorías y en los métodos científicos modernos, estos argumentos, lejos de ser despreciables, son de un efecto maravilloso para mostrar que el ateísmo especulativo se alimenta de evidencias puramente subjetivas, y para quitar de la mente de los creyentes las dudas que las afirmaciones de los vulgarizadores—como Buechner, etc.—arrojan en los espíritus".

En abierta oposición a los muchos y graves teólogos medievales que propugnaron la imposibilidad de la creación "ab aeterno" del Universo—entre los que descuellan San Anselmo, San Alberto Magno, San Buenaventura—, el Doctor de Aquino, después de examinar con su acostumbrado equilibrio, claridad y profundidad, las razones filosóficas por ellos aducidas, concluye que no es posible demostrar apodícticamente que el mundo ha empezado a existir. "Que el mundo no ha existido siempre—enseña en la *Summa theologica*, I, q. 66, a. 2—lo afirmamos por sola la fe, y no puede probarse por raciocinio, como arriba se dijo del misterio de la Trinidad. Y la razón es, porque el comienzo del mundo no puede demostrarse, ni partiendo del mismo mundo, ni de su causa eficiente, la cual obra por su libre voluntad... Por lo cual el origen temporal del Universo pertenece a la fe, no a la ciencia". La misma doctrina hallamos, ora expuesta detenidamente, ora insinuada tan sólo, en otras obras del Santo Doctor —v. g., *In II Sent. d. l.* q. 1, a. 5; *Cont. gent.* l. II, c. 38; *De potentia*, q. 3, a. 17; op. *De aeternitate mundi contra murmurantes; Quodl.* III, a. 31; XII, a. 7...— Han trascurrido casi

siete siglos... Ellos asistieron, en los días del Renacimiento, al verdadero origen y alumbramiento de las ciencias experimentales y de observación, que a tan grande altura fueron elevadas muy pronto, merced a los profundos estudios y geniales intuiciones de Copérnico, Kepler, Galileo, Newton, Huygens...; ellos han visto el sucesivo, y a las veces rápido, levantarse y desplomarse de atrevidas hipótesis y elaboradas teorías, cuyo ambicioso ideal era nada menos que arrancar a la naturaleza uno a uno sus íntimos secretos y explicar sus cada vez más arcanos misterios; ellos contemplan en la actualidad el esfuerzo gigantesco y organizado de los sabios más eminentes de todos los países, ocupados unos en escudriñar en los grandiosos observatorios los abismos más profundos del mundo sideral, en tanto que otros, en los laboratorios de Física atómica, se empeñan en penetrar hasta la constitución íntima de los últimos elementos de la materia... Y hoy, a pesar de tan asombrosos y profundos adelantos, de tan intensa y continua actividad, el hombre de ciencia del siglo XX puede y debe, a nuestro juicio, con sinceridad y humildad, repetir la aserción del Angel de las Escuelas: "Mundum non semper fuisse sola fide tenetur et demonstrative probari non potest".

R. PUIGREFAGUT.

Facultad Filosófica de Sarriá (Barcelona).

¿Es Ammonio Sakkas el Pseudo-Areopagita? [1]

1) CRISTIANISMO DE AMMONIO SAKKAS

La muerte de la Estoa suscita problemas culturales sobre multitud de hechos y de personajes mal conocidos, cuya historia es preciso revisar. El Pórtico queda definitivamente superado en el círculo filosófico fundado por el mártir San Panteno, a quien con razón se cataloga entre los estoicos. Clemente y Orígenes, sucesores de Panteno, explotan las doctrinas estoicas trasladándolas al nuevo solar de la filosofía cristiana. Con ellos convive Ammonio, cuyos fragmentos de psicología no pueden pertenecer a un pensador apóstata, como lo pretendió insinuar Porfirio en flagrante contradicción consigo mismo. He aquí una primera complicación histórica imprevista e inexplorada cuya revisión se impone ineludiblemente al investigador.

Una ligera comparación entre el *Corpus dionysiacum* y los fragmentos de Ammonio Sakkas, nos ha conducido espontáneamente a una aproximación de ambas producciones, como si se tratara de hermanos gemelos a los que la fuerza de la sangre atrae con fuerza irresistible hacia su verdadero y único autor.

(1) En el decurso del artículo pensamos demostrar que la denominación de *Pseudo-Dionisio* o *Pseudo-Areopagita* descansa sobre fundamentos inconsistentes. El presente estudio forma parte de una serie a la cual pertenece el artículo *Estoicismo y cristianismo* de esta Revista (vol. 18, pp. 375-411) y otro que se halla en prensa en la Revista *Emerita*, donde se explica el proceso genético de todo el tema. A esos estudios se refieren las alusiones a «las páginas precedentes».

el cristiano Ammonio Sakkas. En las páginas precedentes se ha abordado ese tema dado con un procedimiento de crítica interna, llegando a la identificación del autor del *Corpus dionysiacum* y Ammonio Sakkas. Planteemos el problema en el terreno histórico analizando los documentos directamente relacionados con esta cuestión.

La probabilidad de que Ammonio hubiera permanecido fiel al Cristianismo, como lo había defendido toda la historiografía clásica, modifica a su vez la historia del neoplatonismo, planteando la cuestión de los motivos que hubo para transformar en filosofía pagana la que en sus orígenes había sido pensamiento estoico cristianizado. La marca de la apostasía con que los modernos han señalado a Ammonio, habría que trasladarla, como lo hicieron los antiguos, a Porfirio y a su maestro Plotino y a sus sucesores Jámblico, Juliano el Apóstata y Proclo. Sería imposible en este caso que el *Corpus dionysiacum* fuera plagio cristiano de obras paganas, como lo han intentado Hugo Koch y Stiglmayr.

La trama de la historia del neoplatonismo tiene que ser sometida, según esto, a un proceso contradictorio en que se han de depurar la religión de Ammonio, la paternidad del *Corpus dionysiacum* y el destino póstumo de la Estoa. ¿Fué Ammonio fiel a la fe profesada en el bautismo y en su primera infancia? ¿Fué autor de las obras que se atribuyeron a Dionisio Areopagita por un recurso literario corriente desde los diálogos de Platón hasta la literatura neopitagórica? ¿Imitó Ammonio Sakkas a tantos autores de los dos siglos primeros de nuestra era, que ponían en labios de Pitágoras las propias especulaciones filosóficas? Si así es, la tragedia que han corrido el autor y sus escritos se habría de explicar como un proceso semejante al que ocurrió entre los siglos XVIII y XIX, con la famosa traducción castellana de la Biblia compuesta por el P. Petisco, que después de haber sido reprobada por el arzobispo de Palmira, D. Félix Amat, y la Junta por él presidida, fué apropiada por dicho censor y su sobrino, el futuro obispo de Astorga, José Torres Amat, que se ingeniaron primero para negar a Petisco la paternidad de la traducción con la excusa de ser una obra defectuosa e indigna del sabio Petisco, para más tarde sacarla a luz pública a nombre de Torres Amat. Mientras tanto, el autor de la obra

había fallecido (1800), después de haber regresado a España de su largo destierro en Bolonia, sin que sus hermanos en religión, perseguidos y disueltos, fueran capaces de defender la propiedad literaria de la obra del sabio orientalista. Una reprobación inmerecida, una incautación y una apropiación fueron las fases de este robo literario de Torres Amat, hoy sólidamente comprobado por lo menos en sus puntos fundamentales, sin que ello impida modificaciones (1). Algo así habría que explicar también el proceso y suerte del *Corpus dionysiacum*. Comencemos primero por examinar los fundamentos de la supuesta apostasía de Ammonio, para investigar después las fases probables del hurto literario.

El testimonio único en que se funda la opinión de que Ammonio renegó del Cristianismo es un párrafo de Porfirio, recogido por Eusebio de Cesarea para refutarle. En dicho fragmento se habla especialmente de Orígenes y sólo indirectamente de Ammonio (2). Las palabras de Eusebio son como sigue:

«¿Para qué aducir estas cosas, cuando el mismo [Porfirio] que se levantó contra nosotros en Sicilia, amontonando escritos contra nosotros y pretendiendo en ellos atacar a las Escrituras y acordándose de sus comentadores, al no poder imputar ningún crimen contra los dogmas, sin saber qué decir se vuelve para injuriar y acusar a los exegetas, especialmente a Orígenes? Al cual, diciendo que le conoció de joven, trataba de acusarle. Pero sin caer en la cuenta de ello, le elogiaba en lo que no podía decir de otra manera—diciendo en ello verdad—. En otras cosas mentía por creer que no sería sorprendido. Y unas veces le atacaba como cristiano y otras veces ponía de relieve su prestigio en la filosofía. Oye lo que dice textualmente:

Pretendiendo llegar no a la apostasía de la necedad de las Escrituras judías, sino a la solución [de sus dificultades], se dieron algunos a su exégesis... Y el modo de este método absurdo se puede

(1) Véase J. M. MARCH, *La traducción de la Biblia publicada por Torres Amat es sustancialmente la del P. Petisco*. Madrid (1936).

(2) Respecto del testimonio de Eusebio, no está de más tener en cuenta la adhesión ferviente con que siempre siguió a Orígenes. A ello le inducía el subordinacianismo, del que se corrigió. Esta razón es un motivo para que no tuviera una estima tan alta de Ammonio Sakkas como de Orígenes, de quien se consideraba Eusebio sucesor y discípulo, por haberlo sido de Pánfilo, quien fué discípulo de Orígenes en Cesarea. La defensa de Ammonio Sakkas tiene en estas circunstancias mayores garantías de imparcialidad.

ver en Orígenes, a quien yo traté siendo muy joven; hombre de gran reputación, que todavía conserva por los escritos que dejó. Porque fué discípulo de Ammonio, que es el que en nuestro tiempo mayor prestigio ha tenido en filosofía, aprovechando mucho del maestro para el conocimiento racional, pero tomando un camino contrario para la recta conducta de la vida. Porque Ammonio, educado como cristiano por padres cristianos, *cuando llegó a la edad de filosofar, inmediatamente pasó a hacer vida ordinaria, conforme a las leyes* (1). Orígenes, en cambio, griego y educado en griego, pasó a la insolencia bárbara. Porque entregándose a ella se adulteró a sí propio y al hábito que había adquirido de filosofar, viviendo como cristiano y contra las leyes en cuanto a la conducta, y pensando como griego y fundando lo griego en fábulas extrañas [es decir, derivando de Moisés la filosofía griega]...

Esto dice Porfirio en el tercer libro de su obra *Contra los cristianos*. En cuanto a la cultura y gran erudición de Orígenes, dice verdad. Pero miente abiertamente (¡cómo no había de mentir escribiendo contra los cristianos!) al decir que había pasado de los griegos y que Ammonio había caído de la vida piadosa al rito pagano. Porque Orígenes conservó la doctrina de Cristo, aprendida de sus padres, como aparece por la relación precedente. Como también en cuanto a Ammonio y la pureza de su doctrina divina y su solidez; pues hasta el último momento de su vida perseveró, como lo demuestran todavía los escritos de aquel varón preclaro entre todos por las obras que dejó; por ejemplo, el que lleva por título *Sobre la armonía entre Moisés y Jesús* y otros que andan entre los estudiosos» (2).

---

(1) Subrayamos las palabras precedentes, que en el original griego tienen un sentido más ambiguo que éste, que es el que se les ha dado desde la antigüedad. La expresión de PORFIRIO, tomada al pie de la letra, es: «Al empezar a razonar y a filosofar adoptaba (o adoptó) una conducta conforme a las leyes». La alabanza que aquí se hace de Ammonio Sakkas equivale a los elogios, que en el prólogo de LONGINO, conservado por el mismo PORFIRIO (*Vita Plotini* c. 20) se tributan a Ammonio el Peripatético, y a las que Filóstrato en las *Vidas de los Sofistas* II 27,4 tributa a este mismo Ammonio el Peripatético.

El contexto de este párrafo es como sigue:

ἀκροατὴς γὰρ οὗτος (Ὠριγένης) Ἀμμωνίου τοῦ πλείστην ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις ἐπίδοσιν ἐν φιλοσοφίᾳ ἐσχηκότος γεγονώς, εἰς μὲν τὴν τῶν λόγων ἐμπειρίαν πολλὴν παρὰ τοῦ διδασκάλου τὴν ὠφέλειαν ἐκτήσατο, εἰς δὲ τὴν ὀρθὴν τοῦ βίου προαίρεσιν, τὴν ἐναντίαν ἐκείνῳ πορείαν ἐποιήσατο. Ἀμμώνιος μὲν γὰρ Χριστιανὸς ἐν Χριστιανοῖς ἀνατραφεὶς τοῖς γονεῦσιν, ὅτε τοῦ φρονεῖν καὶ τῆς φιλοσοφίας ἥψατο, εὐθὺς πρὸς τὴν κατὰ νόμους πολιτείαν μετεβάλετο. Ὠριγένης δὲ Ἕλλην ἐν Ἕλλησιν παιδευθεὶς λόγοις, πρὸς τὸ βάρβαρον ἐξώκειλεν τόλμημα. (EUSEBIO, *Hist. eccl.* VI 19, 6; ed. SCHWARTZ II 2, pp. 558-560).

(2) EUSEBIO, *Hist. eccl.*, VI, 19, 2-10.

Porfirio escribió esta obra en Sicilia, adonde por consejo de Plotino se había retirado para curarse de un ataque de desesperación que le ponía en trance de suicidarse (1). Esta crisis nerviosa no cohonesta, pero explica en parte la saña con que el autor ataca a su antiguo y preclaro maestro, cuyos sentimientos cristianos no habían sido obstáculo para que Porfirio frecuentara su escuela. Dígase otro tanto de los errores con que conscientemente falsea la personalidad histórica de Orígenes. A Porfirio le constaba perfectamente, lo mismo que a nosotros, que Orígenes era fiel a los dogmas cristianos en su modo de pensar, y no un filósofo pagano, como pretende el impugnador del Cristianismo. Le debía también constar que Orígenes fué hijo de padres cristianos y aun mártires. La fe que merece un texto corrompido por tan burdas falsificaciones es nula. Pero en absoluto cabe que mintiendo sobre Orígenes dijera algo cierto sobre Ammonio, que es lo que ahora nos interesa dilucidar. La falsificación y mala fe es aquí más palmaria. Porfirio incurre en flagrante contradicción consigo mismo al asentar que precisamente la filosofía le hizo a Ammonio cambiar de religión o apostatar de la fe. Adviértase que Porfirio, apóstata, según diversos autores (2) no pretende fomentar la religión tradicional grecorromana, a la que él mismo combatió implacablemente, sino la apostasía del Cristianismo. Ahora bien, en los fragmentos de Ammonio conservados por Porfirio mismo se establece como punto central de la psicología la Encarnación del Verbo (3), cosa imposible en un filósofo que como tal reniega del Cristianismo. El mismo tono de Porfirio delata un testigo de intenciones siniestras. Para garantizar un hecho de tan grande importancia como hubiera sido la apostasía, y la apostasía por convicción de un hombre incomparable por su saber, como era Ammonio, había que aducir alguna prueba. Porfirio emite indirectamente su afirmación, como un hecho que apenas tiene importancia, cuando en realidad la apostasía de un Ammonio Sakkas hubiera sido uno de los argumentos más manidos contra el Cristianismo. La

(1) PORFIRIO, *Vita Plotini*, c. 11.
(2) Cfr. L. VAGANAY, *V. Porphyre* en Dict. de Theol. de VACANT-MANGENOT, t. XII, col. 2.556.
(3) NEMESIO, *De nat. hominis*, 3; MG 40, 601.

atinada expresión de Eusebio, de que Porfirio miente cuando espera que no se le ha de coger en la mentira, tiene fuerza especial si se advierte que escribía para Roma, donde las cosas de Alejandría podían desfigurarse con más facilidad. Además, la contraposición entre Orígenes y Ammonio era más fácil, porque todo el mundo sabía la violencia con que Orígenes atacaba a los paganos, aun con peligro de provocar la persecución, siguiendo un criterio que no compartían otros jefes de la Iglesia alejandrina, como Clemente (1), ni probablemente Ammonio (2). El sucesor de Orígenes, Dionisio Alejandrino, fué también partidario de la actitud moderada (3), que tal vez le pareció suficiente a Porfirio para decir que Ammonio vivió conforme a las leyes.

La refutación que de Porfirio hace Eusebio no presenta ninguna circunstancia que la haga sospechosa. Como historiador cristiano no podía tener interés en hacer pasar como creyente a quien hubiera apostatado. Pues si en la Iglesia ha habido alguna propensión, siempre y más en los primeros siglos, es la de echar del seno de la Iglesia a quien dé el menor pretexto para ello. Eusebio no se contenta con desmentir simplemente la afirmación lanzada por Porfirio sin ninguna prueba. Apela a los libros de Ammonio, que andan en manos de todos. El que cite expresamente una obra exegética nada prueba contra el saber filosófico del autor. En efecto, si Ammonio fué filósofo hubo de ser exegeta, pues en todas las escuelas se cultivaba entonces la filología, y muy en particular en la de Clemente y Orígenes, así como en la de Plotino y los neopitagóricos. La noticia de que Ammonio Sakkas compuso obras exegéticas, lejos de ser un motivo de extrañeza lo es de seguridad y verosimilitud del testimonio de Eusebio. Para recusarlo habría que aducir argumentos positivos, que hasta ahora nadie ha formulado.

San Jerónimo confirma el testimonio de Eusebio en la noticia que da sobre Ammonio, presentándole como varón insigne en filosofía y autor de cánones bíblicos. Sus palabras son como sigue:

(1) Clemente Alejandrino, *Stromata*, IV, 9, 10; MG 8, 1.279, sq.
(2) En la hipótesis de que Ammonio sea el autor del *Corpus dionysiacum*, el criterio de moderación respecto a las persecuciones y a las mismas relaciones con los paganos es un punto comprobable con numerosos testimonios.
(3) Dionsio Alejandrino, *Epist.*, 3; MG 10, 1.295, s.

«Ammonius vir disertus et valde eruditus in philosophia, eodem tempore Alexandriae clarus habitus est: qui inter multa ingenii sui et praeclara monumenta etiam de consonantia Moysi et Jesu elegans opus composuit et evangelicos canones excogitavit, quos postea secutus est Eusebius Caesariensis. Hunc falso accusat Porphyrius, quod ex Christiano ethnicus fuerit, cum constet eum usque ad extremam vitam Christianum perseverasse» (1).

El autor en que por lo menos principalmente se inspira San Jerónimo es el mismo Eusebio, aunque cambiando un poco el pensamiento de éste en la referencia de los cánones evangélicos, que el citado historiador describe diciendo que "Ammonio Alejandrino, poniendo en ello gran trabajo y diligencia, nos dejó un evangelio siguiendo a los cuatro, agregando al de San Mateo los lugares paralelos de los otros tres, con lo que necesariamente se perturba la sucesión continuada de los otros tres en el hilo de su lectura" (2).

De todos modos, aun los documentos extraños a Eusebio nos impiden dudar de que Ammonio fuera erudito en los conocimientos escriturísticos. Ya el mismo Numenio, asociado por Porfirio a Ammonio en el tratado *de anima* (3), autor a quien el mismo Plotino debía más de una sugerencia (aunque no le plagiara como se decía entre los contemporáneos) (4), se había dedicado con afán al estudio de la Escritura, a pesar de no admitir las creencias judías ni las cristianas. Ammonio, autor cristiano, aun por estas influencias paganas tenía que dedicarse más o menos al conocimiento de la Escritura. Las fuentes cristianas, según las cuales Ammonio es autor, entre otras obras escriturísticas, del comentario de Daniel arriba mencionado, quedan por lo menos corroboradas por estos testimonios paganos. El mismo Porfirio debió familiarizarse con algunos escritos escriturísticos de Ammonio, pues, como es sabido, las objeciones acumuladas en la obra *Contra los cristianos*, a base del profeta Daniel, suponen que estaba familiarizado con los comentaristas cristianos, de los que ninguno le era más allegado que Ammonio. De las objecio-

(1) San Jerónimo, *De viris illust*, 55; ML 23, 667.
(2) Eusebio, *Epist.*, ad Carpianum; MG 22, 1.275.
(3) Nemesio, *De natura hominis*, 2; MG 40, 537.
(4) Porfirio, *Vita Plotini*, 17.

nes aducidas por Porfirio contra el libro de Daniel ha dicho Harnack que en el fondo contienen cuanto la crítica moderna ha acumulado contra la autenticidad de esta profecía (1). Más aún, es también muy creíble que Porfirio utilizara la sinopsis evangélica de Ammonio, a juzgar por las objeciones en que pasa lista a los textos paralelos de los cuatro evangelistas, como ocurre en las palabras de Cristo agonizante (2).

El examen directo de los testimonios de Eusebio y de Porfirio, las contradicciones en que éste incurre con otros pasajes de sus propios escritos, y los testimonios indirectos que hemos aducido prestan a las palabras de Eusebio una fuerza abrumadora sobre las de Porfirio, a quien refuta. El cristianismo de Ammonio se irá aún confirmando más en los testimonios que vamos a examinar. Lo dicho nos parece suficiente para abandonar la opinión de autores como Ueberweg-Praechter (3) y Freudenthal (4), quienes estiman en más la autoridad del pasaje de Porfirio que la de su contradictor Eusebio y los mismos fragmentos de Porfirio conservados por Nemesio. Otros autores como Harnack (5) y Bardenhewer creen que se trata de dos Ammonios distintos, uno el escriturista y otro el filósofo. Tal confusión nos parece del todo improbable, dada la inmensa reputación de que gozaba Ammonio Sakkas. Sería confundir dos hombres celebérrimos, enemigos el uno del otro en una misma ciudad, al mismo tiempo maestros de escuelas antagónicas. Tal confusión no se puede achacar a un historiador como Eusebio, que vivió casi inmediatamente a las personas historiadas. Por la importancia de la objeción que examinamos, séanos permitido insistir en su falta de consistencia ilustrándola con un ejemplo próximo a nosotros.

Recuérdese el caso de Pérez Mínguez, que trató de incrédulo a Menéndez y Pelayo, con la acrimonia y exorbitancias que pue-

---

(1) AMMONIO, MG. 85, 1.364, sq.
(2) Cfr. MACARIO MAGNO, ed. FOUCART, II, 12; BARDY, G. *Bulletin d'anc. Litter* (1913), p. 99.
(3) UEBERWEG-PRAECHTER, *Grundr. d. Gesch. d. Phil.*, I, 12, página 594.
(4) FREUDENTHAL, en RE. PAULY-WISOWA, I, 1863.
(5) HARNACK, *Altchr. Litt.*, 406, 490, 494, sq.

den verse en R. García y García de Castro (1). Supongamos que al leer alguien un milenio más tarde esta reivindicación de la fe del polígrafo santanderino, creyese que su biógrafo trata de otro Menéndez y Pelayo distinto del que atacaba Pérez Mínguez. Algo así sería creer que Eusebio se halló en presencia de dos Ammonios celebérrimos de Alejandría y que los confundió. La comparación nada tiene de exagerada, ya que Ammonio Sakkas tuvo un relieve en nada inferior al de Menéndez y Pelayo. Una confusión de semejantes proporciones, cometida por un archivero e historiador, hubiera sido recogida por los neoplatónicos y corregida por algún escritor. Se trata, por lo tanto, de una misma persona, que es el Ammonio Sakkas, maestro de Plotino, quien lejos de apostatar enseñó una psicología de tipo cristiano —como se colige de Porfirio—y comentó las Escrituras, como lo atestiguan otros escritores y los fragmentos transmitidos a nombre de Ammonio.

Zeller, que ha resumido demasiado someramente el pasaje transmitido por Porfirio y Nemesio, sin advertir en la concentrada dosis de cristianismo que en él se contiene (2), se inclina a creer que Ammonio no escribió ninguna obra, basándose en otro pasaje de Porfirio que examinaremos a continuación, y estima que en todo este asunto hay una algarabía inextricable de un par de Orígenes (3), uno cristiano y otro pagano, y tal vez dos Ammonios, uno maestro de Orígenes cristiano y otro del pagano. La existencia de los dos Orígenes es indudable, pero lo es también la identidad de los Ammonios, pues no hay ninguna razón para distinguirlos (4). Es verdad que esa hipótesis de Zeller salvaría

(1) R. García y García de Castro, *Menéndez y Pelayo, el sabio y el creyente*, Madrid (1940), p. 554.

(2) Bardenhewer, *Altkirch. Litt.*, II, 7, 198-202.

(3) Porfirio habla ciertamente del pagano Orígenes, cuando dice que Orígenes escribió *sobre los demonios* y el libro *Que sólo es poeta el rey* (*Vita Plotini*, c. 3). Al mismo Orígenes el pagano se refiere la escena del cap. 14, en Roma, donde Orígenes el cristiano sólo estuvo mucho antes de que Plotino saliera de Alejandría. El Orígenes de que habló en su obra contra los cristianos es indudablemente el gran escritor eclesiástico, a quien se nombra también en el prólogo de Longino (c. 20).

(4) Zeller, *Phil. der Griech.*, III, 2, p. 508. Lo mismo Zeller que Ueberweg-Praechter y otros autores consideran a Porfirio como un historiador que describe normalmente los hechos. Ya Fa-

el honor literario de Porfirio en este asunto—no en otros—; pero no basta para construir hipótesis completamente gratuitas. Por poco que se estudie la vida y obras de Porfirio hay razones más que suficientes para ver en el perseguidor de los cristianos un libelista embustero, como lo describe Eusebio de Cesarea. El prefacio de Longino, de cuya autenticidad, integridad y sinceridad no hay más testigo que Porfirio, es un documento sospechoso bajo todos conceptos.

2) OCULTACIONES LITERARIAS EN EL NEOPLATONISMO

La conducta que los discípulos de Ammonio Sakkas siguieron con su maestro sólo puede guardarse con hombres que por razones políticas están incapacitados en el uso de sus legítimos derechos. Esta conducta la refiere Porfirio en el cap. 3 de la *Vita Plotini*.

«A los veintiocho años se entregó a la filosofía, y habiendo acudido a las clases de los que entonces brillaban en Alejandría, salía de las clases cabizbajo y lleno de tristeza, hasta que contó a un amigo sus cuitas. Y éste, comprendiendo los deseos de Plotino, le llevó

BRICIUS en su *Bibliotheca Graeca* t. IV v. AMMONII comenzó a dar a PORFIRIO un trato de preferencia sobre los demás autores, distinguiendo, para dejar a salvo el honor del libelista, los dos AMMONIOS —el peripatético y el platónico—que HIEROCLES identifica, además del AMMONIO escriturista que EUSEBIO DE CESAREA expresamente identifica con el AMMONIO maestro de PLOTINO, cuyo saber enciclopédico y profundo talento es reconocido por el mismo PORFIRIO. FILOSTRATO, que escribía sus *Vidas de los sofistas* II, c. 27, § 4, habla de AMMONIO el Peripatético como el hombre más letrado de sus conocidos, sin que haya razón alguna para dudar que es idéntico a AMMONIO SAKKAS, de quienes contemporáneos y sucesores hacen los máximos elogios por sus conocimientos de Platón, Aristóteles y de la Escritura. El empeño en ignorar a este AMMONIO y aun a todo AMMONIO es curioso en PROCLO, quien acá y allá aduce testimonios de los autores secundarios citados en el prólogo de LONGINO, pero nunca a AMMONIO (platónico o peripatético), que es muy superior a los autores citados, entre los que se hallan EUCLIDES (PROCLO, *In Remp.*, II 96, 13 KROLL), DEMÓCRITO (*In Timae.* 149 b-d), PTOLOMEO (*l. c.* 7 c) y ORÍGENES (*l. c.* 26 c). Todos ellos probablísimamente, por no decir con certeza, los encontrabá citados en el «gran filólogo Ammonio Sakkas», a quien por razones especiales no quiere nombrar.

a Ammonio, a quien todavía no conocía. Plotino, al entrar y oír a Ammonio, dijo a su amigo: *éste era el que yo buscaba*» (1).

Porfirio no sabe el nombre del amigo de Ammonio, o no lo quiere decir. Tampoco expresa los deseos de Plotino ni la causa de su tristeza al oír a los sabios alejandrinos. Esta reserva de Porfirio en un trance tan importante de la vida de Plotino nos obliga a no pasar por alto ninguna de las circunstancias de las relaciones entre Plotino y su profesor Ammonio. Es de advertir que la reserva de Porfirio no se puede explicar satisfactoriamente por descuido o inadvertencia. Porfirio conocía el arte de escribir biografías y medía con la visión de un filólogo experimentado la trascendencia del medio ambiente y de ciertos momentos decisivos de la vida. En la descripción de la persona de Plotino no se contenta con aquellas semblanzas ingenuas de Diógenes Laercio; estudia la historia de su retrato, hecho por el pintor Carterio; relata minuciosamente su régimen de vida y sus dolencias; fija los sitios en que vivió. Plotino tenía reparo en que se fijaran en sus cosas materiales y corpóreas. Porfirio destaca este aspecto del carácter de su maestro, recogiendo incluso menudencias de la infancia, como la de haber dejado de mamar por vergüenza a la edad de ocho años (2).

Con todos estos pormenores logra formar un cuadro simpático y pintoresco del fundador del Neoplatonismo.

En esta biografía minuciosa y viva no puede menos de llamar la atención, el ver que Plotino a los once años de haber frecuentado la clase y amistad de Ammonio se aliste de repente en la expedición militar de Galieno a Mesopotamia, para después dirigirse a Roma, donde nunca se habían sentido de veras las inquietudes de la filosofía. Un carácter retraído y tímido, enemigo de polémicas y exhibiciones, hubo de tener motivos muy singulares para abandonar el ambiente filosófico de Alejandría. Algo parecido había de hacer el biógrafo, Porfirio, sin que nos haya dejado el menor indicio de las causas de semejantes aven-

(1) PORFIRIO, *Vita Plotini*, c. 3.
(2) *L. c.*

turas. En estas circunstancias misteriosas ocurrè un hecho que Porfirio describe del modo siguiente:

«Después que Filipo se apoderó del poder, de edad de cuarenta años, vino a Roma. Herennio, Orígenes y Plotino se habían comprometido a no descubrir nada de las doctrinas de Ammonio, que éste había expuesto claramente en las lecciones. Plotino se relacionó con algunas personas que le visitaban, guardando reserva sobre las doctrinas de Ammonio. Pero habiendo roto el compromiso primeramente Herennio, Orígenes siguió su ejemplo, aunque no escribió sino un trabajo *sobre los demonios*, y en tiempo de Galieno, *Qué sólo es poeta del rey*. Durante mucho tiempo siguió Plotino sin escribir nada, dando las lecciones conformes a las clases de Ammonio. Y así pasó diez años, conversando con algunos, pero sin escribir nada» (1).

Todo es enigmático y chocante en este pasaje. Se ha pretendido hallar su explicación en el arcano de la antigua filosofía. Así, Bréhier, quien dice que "este rasgo clasificaría a Ammonio entre los neopitagóricos" (2). También Hugo Koch lo explica por el arcano (3). Zeller lo ha interpretado como si Porfirio hubiera querido decir que Ammonio no escribió nada (4). Tales son las dos hipótesis complementarias que se han emitido, considerando a Ammonio apóstata y no cristiano.

---

(1) Καί Φιλίππου τὴν βασιλείαν κρατήσαντος τεσσαράκοντα γεγονὼς ἔτη εἰς τὴν Ῥώμην ἄνεισιν. Ἑρεννίῳ δὲ καὶ Ὠριγένει καὶ Πλωτίνῳ συνθηκῶν γεγονυιῶν μηδὲν ἐκκαλόπτειν τῶν Ἀμμωνίου δογμάτων ἃ δὴ ἐν ταῖς ἀκροάσεσιν αὐτοῖς ἀνακεκάθαρτο, ἔμενε καὶ ὁ Πλωτῖνος συνὼν μέν τισι τῶν προσιόντων, τηρῶν δὲ ἀνέκπυστα τὰ παρὰ τοῦ Ἀμμωνίου δόγματα. Ἑρεννίου δὲ πρώτου τὰς συνθήκας παραβάντος, Ὠριγένης μὲν ἠκολούθει τῷ φθάσαντι Ἑρεννίῳ. Ἔγραψε δὲ οὐδὲν πλὴν τὸ περὶ τῶν δαιμόνων σύγγραμμα καὶ ἐπὶ Γαλιήνου ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεύς. Πλωτῖνος δὲ ἄχρι μέν πολλοῦ γράφων οὐδὲν διετέλεσεν, ἐκ δὲ τῆς Ἀμμωνίου συνουσίας ποιούμενος τὰς διατριβάς· καὶ οὕτως ὅλων ἐτῶν δέκα διετέλεσε, συνὼν μέν τισι, γράφων δὲ οὐδέν. (*L. c.*)

(2) BRÉHIER, *Plotin*, I, 3, n.º 2.

(3) HUGO KOCH, *Pseudo-Dionysius und das Mysterienwesen* en Forsch. zur chistl. lit. I, 1 (1900), p. 113.

(4) ZELLER, *Phil. der Griech.* III, 2, p. 503. ZELLER no dice que la práctica del arcano sea un gesto que le clasifique a Ammonio entre los neopitagóricos, sino que al adoptar esta actitud aparece en forma parecida a la que había tenido Pitágoras, según le imaginaron en tiempos posteriores. Por lo demás, es extraña la interpretación de que Ammonio nada hubiera escrito, pues consta que Plotino explicaba a Aristóteles según la mente de Ammonio, cosa que no se explica sin que poseyera por lo menos apuntes muy extensos de sus lecciones. (Cfr. PORFIRIO, *De vita Plotini*, c. 14.)

Pero el texto de Porfirio no dice que Ammonio no hubiera escrito nada, ni que Ammonio hubiera impuesto a los discípulos la obligación del arcano. Lo único que dice es que los discípulos hicieron entre sí —sin que intervenga para nada su profesor Ammonio—el pacto de encubrir las doctrinas de éste en el silencio, y que todos ellos uno tras otro fueron rompiendo el compromiso, primero en las explicaciones orales y después en sus escritos.

Los únicos que en el siglo III debían observar más o menos la consigna del arcano eran los cristianos. Los filósofos habían roto ya con esa costumbre hacía más de cinco siglos, desde los tiempos de Aristóteles, dejando esta práctica sólo para los misterios, sin que en esto hubiera ya diferencia entre pitagóricos (1) y no pitagóricos. Por lo demás, si Ammonio hubiera tenido ribetes de neopitagórico, lo habría hecho valer su gran admirador y comentarista Hierocles, que era al mismo tiempo fervoroso glosador del *Carmen aurcum* de Pitágoras. Hugo Koch confirma su interpretación (2) basándose en que Ireneo (Adv. haer. I, 11. 5) relata la doctrina gnóstica sobre la triada (Padre, Abismo y Silencio) y con otros dos textos de Porfirio, tomado uno de la obra *De philosophia ex oraculis haurienda* (3), y el otro del comienzo del tratado *sobre las imágenes*: "Hablaré a los que está permitido; los profanos cierren las puertas" (4). Ninguno de estos pasajes se roza con el arcano filosófico, que Porfirio respeta tan poco como Ireneo. La precaución de no divulgar doctrinas sagradas, nada tiene de común con la abstención de escribir libros. Lo que Hugo Koch (5) dice de la inutilidad del arcano cristiano en el siglo VI tiene perfecta aplicación al arcano filosófico del siglo III. Tan superfluo es el uno como el otro. En cambio, el arcano cristiano tenía todavía su razón de ser en aquella época, siendo natural que el autor del *Corpus dionysiacum*

---

(1) Hugo Koch, *l. c.*, p. 128.
(2) Porfirio, *De phil. ex oraculis haurienda*, ed. Wolf, p. 110
(3) Según Diógenes Laercio (VIII, 15) fué Filolao el primero que divulgó las doctrinas de Pitágoras. De Filolao las toma Aristóteles.
(4) Eusebio, *Praep. evange.*, III, 7; MG. 21, 180.
(5) Hugo Koch, *l. c.*, p. 116.

tomara sus precauciones para que sus escritos no se divulgaran sin discreción.

Supuesta la apostasía de Ammonio, todo inducía, no al arcano, sino a la máxima divulgación de las doctrinas de un hombre insigne que había abandonado el Cristianismo como religión incompatible con la ciencia. Los discípulos de maestro tan esclarecido, que primero se conjuran a no publicar la enseñanza del profesor, y cuyas doctrinas explotan al transformarse en maestros, dan una prueba inequívoca de que conservaban escritos de Ammonio sobre las materias diversas que entonces comprendía la enseñanza. El silencio sobre el maestro, a quien explotan sin nombrarle, compromete gravemente su probidad científica, y mucho más cuando más tarde uno tras otro publican los escritos de Ammonio sin decir qué es lo que de él han recibido y qué lo que ellos añaden de su propia cosecha.

La fama de Plotino se vió en efecto comprometida por rumores que corrían en Grecia, "donde había quienes decían que Plotino plagiaba a Numenio" (1). Amelio, discípulo de Plotino, salió al paso de estos rumores escribiendo en tres días un libro *Sobre la diferencia entre las doctrinas de Plotino y Numenio*, dedicando el trabajo a Porfirio, a quien nombraba Basilio traduciendo a la letra su nombre semítico de Malco. Porfirio recoge complacido la epístola dedicatoria de esta refutación en su *Vida de Plotino* (2). Ignoramos quiénes fueran los que esparcían tales rumores, y si el estoico Trifón, que fué el que se los comunicó a Amelio, reflejó bien el contenido de los mismos, que, según una frase que emplea algo más abajo Porfirio, eran más generales, pues llevaban la tendencia de hacer ver que Plotino era sencillamente un plagiario, y como prueba aducían el caso concreto de que copiaba a Numenio. Los discípulos de Plotino le defendieron a éste de la acusación de plagiario de Numenio, pero sin intentar defenderle ni defenderse de plagiario de Ammonio, que ellos mismos confiesan indirectamente. En el caso de que Ammonio hubiera sido un renegado, la conducta de sus dis-

(1) PORFIRIO, *Vita Plotini*, c. 17.
(2) *L. c.*

cípulos con maestro tan insigne y tan estimado hubiera sido un acto monstruoso e históricamente inexplicable.

La explicación está en que Ammonio fué constante en su fe y como cristiano no pudo o no le convino hacer valer sus derechos de propiedad literaria. Recuérdese que Plotino se separó de su maestro hacia el año 242, y que el 244 estableció su cátedra en Roma. Eran años de viva excitación y de lucha religiosa enconada en Alejandría, donde al fin la población pagana se amotinó, el 249, contra los cristianos. Al célebre motín siguieron las crueles persecuciones de Decio y de Valeriano, que devastaron principalmente las cristiandades de Egipto y del Asia Menor. Entonces sufrió el martirio el mismo Orígenes, mientras Dionisio de Alejandría y otros cristianos ilustres se salvaban de la ferocidad pagana mediante la fuga. El año 254 se decidía Plotino a publicar las doctrinas de Ammonio, aunque profundamente modificadas. En estas circunstancias se explica que los discípulos paganos, por su propia seguridad y tal vez por hacer un favor mal entendido a su maestro cristiano, vendieran como suyas de ellos las doctrinas de Ammonio.

Esta explicación quedaría confirmada por la aparición de un obispo insigne por nombre Ammonio, en la ciudad del Bajo Egipto, Thmuis, cuyos habitantes le defendieron contra una orden de deposición, dictada por Heraklas, quien le hizo sustituir por el obispo Filipo, por haber permitido Ammonio a Orígenes el dirigir la palabra al pueblo. Heraklas consintió en que ambos obispos administraran la iglesia de Thmuis, donde el joven Filipo cedía el trono y la preferencia a Ammonio (1). Si este Ammonio, amigo de Orígenes, es el Ammonio Sakkas de Alejandría (2), retirado al desierto ya por la persecución, ya tal vez por su amor a la soledad y vida semimonástica, se explica fácilmente la conducta de Plotino y demás discípulos con su maestro. Y mucho más si es el autor del *Corpus dionysiacum*, tan propenso a la práctica del arcano cristiano.

Sea de esto lo que fuere, todos los documentos—incluso los del mismo Porfirio—obligan a descartar la hipótesis de la apos-

(1) Cf. Focio, *Interrog. decem*, c. 9; MG 104, 1229.
(2) Cfr. Bardenhewer, *Altkirch. Litt.*, II, 199.

tasía de Ammonio, cuyos escritos corrieron tan dura suerte precisamente por el carácter cristiano de su autor. Aceptado este hecho fundamental, los documentos empalman entre sí perfectamente y se complementan. Prescindiendo de las vicisitudes de la historia de Ammonio en el seno de la Iglesia, y suponiendo como hecho innegable su perseverancia y fidelidad en la Iglesia, vemos que con suerte muy diversa la fama y escritos de Ammonio se dispersan; los encontramos por de pronto en Roma, en Alejandría y en Atenas sirviendo de inspiración y aun plagiados por los autores neoplatónicos y neopitagóricos; estos últimos están representados por Hierocles, los primeros por Plotino y sus discípulos en Roma, y por Orígenes el gentil en Atenas. Los autores cristianos, a su vez, utilizan los comentarios escriturísticos del gran escritor, como se colige por sus semejanzas con Hipólito y por el uso que Eusebio parece hacer de *su Armonía entre Jesús y Moisés*, que constituye el tema fundamental de la *Demonstratio evangelica* del bibliotecario de Cesarea, a quien hemos visto citar la obra de Ammonio. Otro tanto ocurre con los cánones evangélicos de Ammonio utilizados por Eusebio.

Sigamos la historia del prestigio y de las obras de Ammonio en estas cuatro direcciones, que se ilustran mutuamente. La exposición habrá de ser esquemática, pues el desarrollo normal del tema exigiría numerosas y extensas monografías.

Para conocer el influjo grande que ejerció Ammonio, es de singular importancia la estima en que se le tenía entre los neoplatónicos y neopitagóricos de Alejandría. Según el resumen de Focio, Hierocles habla de él así en su obra *Sobre la Providencia*:

«El libro séptimo, estableciendo bases propias, diserta con gran diligencia acerca de la doctrina del sobredicho Ammonio, y como Plotino y Orígenes—lo mismo que Porfirio y Jámblico con sus sucesores, cuantos pertenecen a la generación sagrada (como él los llamó), hasta Plutarco el Ateniense, a quien le hace también maestro de estas doctrinas—, todos ellos armonizan con la filosofía platónica expurgada» (1).

---

(1) Focio, *Biblioteca*, CCIV; MG 103, 708; cfr. ed. Needham. A propósito de la *filosofía expurgada de Platón* (ἡ Πλάτωνος διακεκαθαρμένη φιλοσοφία), compárese la expresión con la que S. Agustín emplea para designar, no los escritos conocidos de Platón, sino las obras

Quién fuera el purificador o expurgador de la filosofía platónica lo refiere el mismo Hierocles cuando dice:

«Muchos platónicos y aristotélicos dicen que sus maestros chocan entre sí en ocasiones... Y este defecto duró arraigado en las discusiones filosóficas hasta Ammonio Alejandrino, el inspirado por Dios. Porque éste, inflamado en amor hacia la verdad de la filosofía, despreciando la multitud de opiniones que deshonraban a la filosofía, vió claramente lo de entrambas partes y lo redujo a una misma idea, entregando a sus discípulos una filosofía exenta de discordias, especialmente a sus principales oyentes, Plotino, Orígenes, y a los sucesores de éstos» (1).

El valor de estos informes de principios del siglo V está en que el neoplatonismo y neopitagorismo alejandrino representados en Hierocles, hacen de Ammonio iniciador de una nueva era de la filosofía que viene a salvar los grandes principios de la sabiduría perenne proclamados por la Estoa y sublimados por el Cristianismo. De Ammonio dependen, según Hierocles, la escuela platónica de Roma abierta por Plotino y divulgada por Porfirio; la ateniense, fundada por Orígenes el pagano—a quien no menciona Hierocles (2)—y continuada entre otros por Plutarco; la alejandrina, representada por Jámblico y el mismo Hierocles, y finalmente el neoplatonismo cristiano, en el que Orígenes brilla como astro de primera magnitud. Por lo demás, es de advertir que la doctrina providencialista de Hierocles coincide con la cristiana, toda vez que admite la creación *ex nihilo* del mundo como manifestación primera de la providencia divina; y

---

arcanas que los neoplatónicos decían poseer como fundamento de la doctrina de PLOTINO, y en realidad eran las obras de AMMONIO: «Os illud Platonis, quod in Philosophia purgatissimum est et lucidissimum» (SAN AGUSTÍN, *Contra academicos*, III, 18, 40; ML 32, 956).

(1) *L. c.*, CCLI; MG 104, 78; cfr. ed. NEEDHAM.

(2) De los dos ORÍGENES, alumnos de AMMONIO, sólo el cristiano adquirió una celebridad comparable a la de PLOTINO y tal que pudiera hablarse de él como de una lumbrera del saber dos siglos más tarde. Que el ORÍGENES mencionado por HIEROCLES sea el ORÍGENES pagano, profesor de la escuela neoplatónica en Atenas, se hace, por lo tanto, muy difícil. Cuando PROCLO (*In Plat. theol.*, II, 1) habla de ORÍGENES, condiscípulo de PLOTINO, se refiere indudablemente al cristiano, sin que aparezca en su manera de hablar preocupación alguna de que haya posibilidad de confundirle con otro.

no se limita a las leyes físicas por las que Dios gobierna el mundo, sino que incluye asimismo la providencia moral. En estos dos puntos, en que Plotino se separó de la doctrina de la Estoa depurada por el Cristianismo, Hierocles sigue fielmente a Ammonio, a quien resume en el libro séptimo *sobre la Providencia* y en el comentario al *Carmen aureum* de Pitágoras, obra que con correcciones insignificantes ha podido ser incluída en la literatura cristiana (1).

Explicar el influjo enorme que en todas estas direcciones ejerció Ammonio sin que se conservaran de él numerosos escritos, es un mito filológicamente inadmisible. Tal es la importancia que el neoplatonismo alejandrino dió al influjo póstumo de su gran paisano Ammonio Sakkas. La escuela alejandrina se desarrollaba, naturalmente, sin aislarse de las escuelas romana y ateniense, con las que le vinculaba un intercambio no interrumpido, pero conservando como características propias una mayor sencillez de construcción sistemática muy conforme con el estilo de los fragmentos y obras de Ammonio. Con todo, los datos conservados sobre las vicisitudes de la fama y obras del maestro en las escuelas romana y ateniense son más variadas y abundantes que los suministrados por Hierocles.

El forjador e historiador del ascendiente que gozó Plotino en Roma, a expensas de Ammonio, es Porfirio, de quien nada puede extrañarnos le separe de Hierocles una diferencia fundamental. Esta consiste en que Porfirio traslada del cristiano Ammonio al gentil Plotino el mérito de haber inaugurado la nueva era filosófica que comenzó en las postrimerías del paganismo romano. A ello le podían inducir varios motivos. El primero y principal fué que el uno era cristiano y pagano el otro. Además, su maestro no fué Ammonio Sakkas, sino Plotino. Las relaciones entre discípulo y maestro son conocidas: vencidas las primeras divergencias doctrinales, Porfirio se entregó con tales veras a Plotino, que llegó a ser su discípulo predilecto (2) y el colaborador principal y ordenador de las Enéadas (3). Plotino ha pasado a

(1) Cfr. HIEROCLES, *Comment. in aureum carmen*, ed. Didot, t. 44, pp. 415-484.
(2) PORFIRIO, *Vita Plotini*, c. 4-6, 13.
(3) *L. c.*

la historia gracias a Porfirio. Dadas estas relaciones entre Plotino y su biógrafo, no puede sorprender que éste trate de ceñir las sienes de su maestro con la aureola que merece una sabiduría sobrehumana. Además, Porfirio, que no conocía a Ammonio, no tenía motivo alguno para darle su preferencia sobre Plotino, con quien convivió. En suma, la adhesión personal a Plotino y el distanciamiento religioso respecto a Ammonio explican que Porfirio apele a toda suerte de procedimientos para elevar a Plotino sobre el pedestal de Ammonio.

En Roma, Porfirio tuvo pleno éxito en su intento de borrar para siempre la memoria de Ammonio y crear un mito en torno a Plotino. La tradición romana no pudo ser más halagüeña para la escuela del filósofo neoplatónico. San Agustín, que había conocido el círculo neoplatónico de Roma poco antes de convertirse al Cristianismo, fué la víctima más insigne de las maquinaciones de Porfirio y del entusiasmo que se conservaba aún hacia Plotino. De tal modo, que después de haber refutado vigorosamente con armas estoicas el escepticismo de Arquesilao, Carnéades y Cicerón, se siente precisado a excusarse por haber tenido que atacar a los discípulos de Platón con argumentos tomados de sus aborrecidos enemigos, los estoicos. Prescindiendo de la actitud que toma respecto al Pórtico, nos importa examinar las ideas principales que desarrolla Agustín respecto a los neoplatónicos. Primero narra la evolución doctrinal de Platón, quien después de la muerte de Sócrates aprendió de los pitagóricos muchas cosas nuevas no incluídas en los diálogos. A continuación se ocupa Agustín de los libros que Platón escribió, o de la filosofía que compuso como fruto de su convivencia con los discípulos de Pitágoras. Estos libros formaron el patrimonio secreto de la Academia:

«Platón, pues, añadiendo al gracejo y sutilezas socráticas, en los asuntos morales, el conocimiento de los problemas naturales y divinos y agregando a esas partes la dialéctica (que es como su forjadora y juez, y coincide con la sabiduría, o es elemento necesario a ella), se dice que compuso una ciencia filosófica perfecta, que ahora no puedo explicar. Basta para mí que Platón juzgó haber dos mundos: uno, inteligible, en el que habita la verdad, y éste, sensible... Estas

cosas y otras semejantes paréceme que sus sucesores han mantenido y guardado como misterios en cuanto podían» (1).

De este pasaje deducimos que Agustín a los treinta y tres años no sabía que la división de los dos mundos inteligible y sensible procediera de Ammonio, como consta por Nemesio (2), sino que la creía dogma platónico contenido en las obras arcanas de la Academia. Todo esto se lo habían dicho los neoplatónicos. La consecuencia que de aquí se deriva es que el bulo iniciado en el pacto de los discípulos de Ammonio y propalado por Porfirio había cristalizado perfectamente en Occidente. Para restaurar la verdadera historia hay que poner a Ammonio donde aparece Platón, y entender que se trata de libros de Ammonio retenidos por los discípulos de Plotino, donde se habla de libros arcanos de Platón. Los plotinianos de Roma se hacían pasar como una especie de sucursal de la Academia, cuando en realidad eran un vástago degenerado de las escuelas cristianas de Alejandría. Sigamos relatando la serie de embustes sobre la historia del platonismo. Agustín dice que los académicos simularon el escepticismo por no declarar sus doctrinas verdaderas a Zenón y Crisipo, y por su costumbre de no enseñar toda la verdad sino a amigos viejos, camaradas de toda la vida. Entre estas vicisitudes llegó la época de Plotino, cuando por haber cesado aquellas añejas rivalidades entre los filósofos pudo este segundo Platón hablar con toda claridad:

«No mucho después de aquellos tiempos (de Cicerón), vencida toda terquedad y pertinacia y disipadas las nubes del error, se aclaró el rostro de Platón, que es en filosofía limpísimo y honestísimo, muy especialmente en Plotino, a quien se le creyó un filósofo platónico tan semejante a él, que parecían haber vivido juntos; pero es tal la distancia de sus épocas, que habría que pensar que Platón revivió en él» (3).

Como se ve, la leyenda de Porfirio prendió perfectamente en Roma. A Ammonio le reemplazó Platón; sus libros ocultos son

(1) San Agustín, *Contra academicos*, III, 17, 37; ML 32, 952.
(2) Nemesio, *De natura hominis*, 3; MG 40, 593, sq.
(3) San Agustín, *Contra academicos*, III, 78, 41; ML. 32, 956.

obras arcanas que provienen desde Platón. El criterio de Ammonio, que Plotino seguía constantemente en sus especulaciones, es el sentido y el criterio del Platón de los *libros arcanos*. San Agustín admite la explicación y se siente reconocido a aquellos maestros que, a pesar de ser gentiles, le enseñan tantas verdades. Lo que no esté en pugna con la Escritura lo tomará de buen grado de los platónicos:

«Apud Platonicos me interim quod sacris nostris non repugnet reperturum esse confido» (1).

Tales patrañas pudieron cundir en el Occidente, hasta el punto de que San Agustín sintiera admiración hacia Porfirio, llamándole filósofo noble, el gran filósofo de los gentiles, "el más docto de los filósofos, aunque fué enemigo acérrimo de los cristianos" (2). La causa de este engaño estuvo en que en Occidente el dominio del griego era más raro y más difícil el conocimiento de las escuelas griegas y orientales.

Porfirio y sus compañeros no podían limitarse a propagar estos embustes en Roma; tenían que sacar triunfante a la nueva escuela por ellos formada en el mundo griego, especialmente en Atenas. Para ello uno de los recursos de que echa mano es el prólogo de Longinos a una obra dedicada a Plotino y Amelio. Lo interesante de dicho prólogo—cuya sinceridad se presta a más de una duda—está en que parece destinado exprofeso a encubrir la personalidad de Ammonio más que a engrandecer la de Plotino. Aunque el libro está dedicado a Plotino y a Amelio, en el prólogo se dirige al senador Marcelo, discípulo y familiar de Plotino, haciéndole las consideraciones más superfluas que caben en un prologuista. Le dice que Plotino vive con Amelio en Roma, y le explica cómo hay dos clases de filósofos, unos que escriben y otros que no escriben, contentándose éstos con enseñar a sus discípulos. Entre éstos se hallan, además de otros que nombra, "los platónicos Ammonio y Orígenes, cuya escuela hemos frecuentado durante el mayor tiempo, hombres que han contri-

(1) San Agustín, l. c., III, 20, 43; ML. 32, 957.
(2) San Agustín, *De civit. Dei*, 19, 22; ML. 41, 650.

buído no poco entre los suyos para la inteligencia" (1). Los autores que nombra han sido todos maestros de Longinos o conocidos suyos; todos ellos son de su tiempo.

Después de estos dos habla de los diadocos de la escuela ateniense, Teodoto y Eubulo, quienes si han escrito algo, en especial Orígenes y Eubulo, no es sino como cosa accesoria. Pasada la revista a los estoicos Hermino y Lisímaco, quienes tampoco han escrito nada, viene a los Peripatéticos, Ammonio y Ptolomeo, "los cuales son ambos de los mayores filólogos entre los suyos, especialmente Ammonio, pues no hay quien se le acerque en erudición; pero no han escrito obras en estilo científico profesional, sino sólo poemas y disertaciones probativas, que creo se han salvado contra la voluntad de sus autores; pues no es posible que quisieran ser conocidos por la posteridad por tales libros, no habiéndose preocupado porque su pensamiento fuese conservado en tratados más importantes" (2).

¿Es este peripatético Ammonio distinto del Ammonio platónico arriba nombrado? A juzgar por el pasaje de Hierocles, a Ammonio Sakkas lo mismo se le podría clasificar entre los unos y los otros. Lo extraño es que uno y otro Ammonio—caso de ser dos—han sido maestros de Longino, e igualmente notables por su preclara inteligencia y conocimientos. A la identidad de ambos nombres induce también Porfirio, según el cual Ammonio Sakkas era la principal y suprema autoridad para Plotino en la interpretación del Estagirita. El que lo llame peripatético una vez y la otra, platónico, no obsta por tanto a la identidad. Tampoco es obstáculo el que lo nombre dos veces, pues lo mismo hace con casi todos los nombres, cuya revista pasa dos veces: la primera vez, para catalogarlos en escritores o no escritores, y la segunda, para dar el juicio sobre ellos. En cambio, si Longino es fiel a la objetividad histórica, no puede ser el mismo Orígenes

---

(1) PORFIRIO, *Vita Plotini*, 20. Πλατωνικοὶ μὲν Ἀμμώνιος καὶ Ὠριγένης, οὓς ἡμεῖς τὸ πλεῖστον τοῦ χρόνου προσεφοιτήσαμεν, ἀνδράσιν οὐκ ὀλίγῳ τῶν καθ' ἑαυτοὺς εἰς σύνεσιν διενεγκοῦσιν.

(2) Καὶ περιπατητικῶν Ἀμμώνιος καὶ Πτολεμαῖος φιλολογώτατοι μέν τῶν καθ' ἑαυτοὺς ἄμφω γενόμενοι καὶ μάλιστα ὁ Ἀμμώνιος· οὐ γάρ ἔστιν ὅστις ἐκείνῳ γέγονεν εἰς πολυμάθειαν παραπλήσιος· οὐ μὴν καὶ γράφαντές γε τεχνικὸν οὐδέν, ἀλλὰ ποιήματα καὶ λόγους ἐπιδεικτικούς, ἅπερ οὖν καὶ σωθῆναι τῶν ἀνδρῶν τούτων οὐχ ἑκόντων οἶμαι.

el que aparece primero como profesor suyo y después como autor del libro *Sobre los demonios* (1). Este último, autor además del libro *Que sólo el rey es poeta*, dedicado al emperador Galiено, difícilmente pudo ser maestro de Longino durante la mayor parte de su vida, como lo había sido Ammonio. Hasta el año 244, en que parece separarse de Ammonio, Orígenes el pagano no pudo ser profesor. Y es raro que inmediatamente tuviera en Atenas de discípulo a Longino, discípulo asimismo aventajadísimo de Ammonio. Sólo queda la posibilidad de que simultáneamente hubiera oído en Alejandría a Orígenes el cristiano y a Ammonio Sakkas, y sólo a éste cuando Orígenes se trasladó a Cesarea. Esto lo parece exigir la expresión καθ' ἑαυτούς, en que Longino engloba a Orígenes y Ammonio; frase que no se puede tra-

---

(1) Sobre este libro de ORÍGENES el pagano se han de notar dos circunstancias importantes. La primera es que, según el capítulo III de la *Vita Plotini*, esta obra debía contener doctrina propia de AMMONIO, ya que con su publicación rompió ORÍGENES el compromiso de no revelar las doctrinas de AMMONIO. La segunda circunstancia es que dicha obra corresponde por la materia a otra del autor del *Corpus dionysiacum*, que no ha pasado a la posteridad. Es la que el *Corpus* menciona con el título Περὶ τῶν ἀγγελικῶν ἰδιοτήτων καὶ τάξεων (*De divinis nominibus*, IV, 2; MG. 3, 696). También en el comentario de PROCLO al *Alcibiades* de Platón se hace uso de las doctrinas sobre los ángeles y el alma, doctrinas que MARSILIO FICINO pudo recoger bajo el título *De anima et daemone* en una antología entresacada de dichos comentarios, y puede verse en la edición de ALDO (Venecia, 151 folios, 23-35). El encabezamiento dice así: *Excerpta Marsilii Ficini ex graecis commentariis in Alcibiades Platonis primum. De anima et daemone.* Los tratados del alma y los ángeles van juntos y subordinados al de la Providencia, lo mismo en el *Corpus* que en los autores neoplatónicos. Así, el *Corpus*, hablando de las tres clases de bienes que Dios otorga, administrándolos por Sí, por los ángeles y por el alma, después de mencionar el tratado sobre los ángeles, menciona también las doctrinas complementarias explicadas en la obra Περὶ ψυχῆς (*De div. nom.*, IV, 2). Esta tríada de cuestiones (*Dios-providente, ángeles-demonios* y *alma*) quieren verla los platónicos ya en Platón, como se ve por un pasaje que NEMESIO DE EMESA dedica al objeto u objetos de la providencia (*De natura hominis*, 44; MG 40, 793-805). Teniendo en cuenta que la interpretación platónica de PLOTINO y sus sucesores depende de AMMONIO—como lo atestiguan PORFIRIO y HIEROCLES—, y que el mismo AMMONIO citado y glosado por PORFIRIO es uno de los autores principales que NEMESIO utiliza para la composición de esa obra, la coincidencia entre el resumen de las obras propias que hace el autor del *Corpus* con las ideas que en un tratado del mismo nombre hace AMMONIO, se explica perfectamente si el autor del *Corpus* es AMMONIO, y de lo contrario hay que apelar a explicaciones rebuscadas e inverosímiles.

ducir como si fueran *contemporáneos*, pues todos los nombres que aduce son de contemporáneos y conocidos, sino *pertenecientes a un mismo grupo*, y por lo tanto cristianos.

Después de dar su juicio poco favorable de los escritores antes nombrados, finalmente emite el prologuista un gran elogio de Plotino, como autor original y exacto, que sigue a Pitágoras. Noticia verdaderamente sorprendente, porque lo que se espera de Plotino es que aparezca como condiscípulo de Longino en la clase de Ammonio Sakkas, como en realidad lo habían sido, y no como pitagórico. Al elogio de Plotino sigue el de Amelio, primero y después el de Porfirio o Basilio (sinónimo de Malco), cuyas alabanzas cierran la gran cita que acabamos de resumir. Porfirio entresaca de ella lo que atañe a Plotino, a Amelio y a sí mismo, copiando de nuevo textualmente las frases correspondientes. Con lo cual Porfirio suscita la idea de que en tan larga cita pretende algo distinto del elogio de Plotino.

¿Cuál ha podido ser la razón de insertar todo el proemio de la obra de Longino, en el cual sólo esas frases cortas copiadas dos veces eran las que interesaban en la biografía de Plotino?

A nuestro juicio, esta cita trata de adobar mediante la autoridad de Longino la conjuración del silencio con que los discípulos de Ammonio querían ocultar la figura y doctrina de su común maestro. Así se explica la observación tan banal como imprecisa y extraña que desarrolla Longino, de que hay filósofos escritores y filósofos maestros, para verse obligado a decir que estos filósofos no escritores que por su saber descuellan sobre todos, escriben también obras más o menos importantes, pero no dignas de su gran prestigio y saber, por falta de técnica. El crítico que hace de una idea tan superficial y contradictoria asunto de un prólogo, da que sospechar respecto a sus intenciones. Si a esto se añade la equivocación en que envuelve los nombres duplicados de Ammonio y Orígenes, con la imprecisión del καθ' ἑαυτούς y la confesión de que en el grupo de sus discípulos se conservan escritos de ellos de tan poco valor que sus autores no debieran querer que se conservaran, los indicios se convierten en seguridad de que en el grupo neoplatónico hay un concepto muy extraño de propiedad literaria.

Bréhier ha creído que en efecto estaba muy en las costum-

bres de la época que filósofos de la altura de Ammonio, como eran Epicteto y Musonio, se contentaron con la instrucción oral de sus discípulos, y que fueron éstos los que transmitieron a la posteridad la doctrina de aquellos eminentes maestros y directores de almas (1).

La comparación está lejos de ser satisfactoria. Epicteto y Musonio se contentaron efectivamente con dirigir las almas de sus alumnos. Las doctrinas metafísicas en que se basaba su moral las podían estudiar éstos en bibliotecas enteras de predecesores ilustres. El caso de Ammonio Sakkas es del todo diferente; en su escuela se enseñaba una metafísica nueva que englobara todos los principios de la filosofía perenne, armonizando desde un punto de vista nuevo las enseñanzas de los grandes filósofos. Se trataba, por lo tanto, de una alta ciencia de tipo universitario cuyo contenido le servía a Plotino para tomar posiciones en cualesquiera materias que se presentaran en la discusión de clase. *Las Enéadas* salieron como mera modificación accidental de la doctrina de Ammonio. Ahora bien, sólo el pretender Porfirio y Longino que una enseñanza tan compleja puede transmitirse de memoria por mera tradición oral, los hace sospechosos. ¿Qué discípulo hay que con sólo oír en explicaciones más o menos parecidas las doctrinas contenidas en *Las Enéadas* puede formarse una idea cabal de la inmensa cantidad de sutilezas que allí se encierran? De la esterilidad de tal sistema oral nos da fe el mismo Porfirio al referir lo infructuoso, desordenado y confuso de las clases de Plotino mientras sus explicaciones no fueron trasladadas al papel, como se hizo, gracias a Amelio y al mismo Porfirio (2). ¿Cómo pudo salir Plotino sabio tan eminente en la filosofía de Ammonio con sistema tan desastroso de enseñanza? Si efectivamente Ammonio no escribió nada, ¿cómo es que no lo dijo más explícitamente Porfirio?

La circunstancia de que de Ammonio el peripatético conservaron, contra la voluntad de su autor, ciertos tratados probativos, hace pensar en la *Isagoge* de Porfirio y en otras obras que no entraban en lo que para Longino constituía tema indigno de

(1) BREHIER, *Plotin I introd.*, p. II.
(2) PORFIRIO, *Vita Plotini*, 6.

la alta ciencia. Si la conjuración del silencio respecto a las doctrinas de Ammonio Sakkas sólo tiene su explicación en que éste era cristiano, tal explicación queda aún más confirmada por el extraño prólogo de la obra de Longino. Como Ammonio, lo sabemos ya por otros testimonios del mismo Porfirio, escribió acerca de asuntos psicológicos, se deduce con certeza que en la *Vita Plotini* pretende entre otros fines realizar y cohonestar una ocultación literaria de consecuencias trascendentales para todo el neoplatonismo.

Pruebas de este silencio intencionado respecto a la persona de Ammonio se hallan a todo lo largo de los neoplatónicos; el mismo Eunapio en las biografías de Plotino, Porfirio y Longino, no hace mención alguna de él. ¿Cómo explicar sin un plan previo el silencio en que se oculta a un hombre que—aun en el caso de no haber dejado escritos—tiene respecto del neoplatonismo un ascendiente e influjo por lo menos igual al que Sócrates tuvo sobre Platón y su escuela? Y pasando a consideraciones más generales, ¿cómo explicar sin una táctica preconcebida el silencio en que ocultan los neoplatónicos paganos a escritores como Clemente Alejandrino y Orígenes? ¿Qué otra explicación puede tener el que ninguno de ellos, fuera de la explosión anticristiana de Celso y de Porfirio en sus doce libros *Contra los cristianos*, haga una mención de la doctrina evangélica y de las obras de los cristianos? Este silencio es tanto más llamativo cuanto mayor fué la fama con que los mismos paganos ensalzaron la ciencia de Orígenes, que no fué una estrella errante y aislada en la historia de la literatura cristiana. Plotino, que dedica un estudio tan completo a las doctrinas de los gnósticos (1), no pudo desconocer la doctrina de la Iglesia Católica, como no la desconoció antes que él su autor favorito Numenio y su discípulo Porfirio. Con esto tenemos suficientes motivos para creer que entre los neoplatónicos hubo un empeño marcado en ocultar la historia y méritos de su común maestro Ammonio Sakkas y las obras por él escritas, de que se valieron Plotino y sus sucesores. Sólo así tiene explicación satisfactoria el compromiso de sus discípulos y el prólogo sinuoso de Longino, así como las tergiversaciones co-

(1) *L. c.*, 16.

metidas por Porfirio al atacar a Orígenes haciendo pasar a este su maestro como hijo de familia pagana y filósofo de ideas gentílicas.

La lucha enconada que se libraba contra el Cristianismo les servía de ocasión y pretexto a los filósofos paganos para incurrir en tales desmanes contra sus colegas cristianos. Es sabido que la propensión a copiar de los cristianos se extendía a todas las manifestaciones de la vida religiosa. Las vidas de Plotino, de Jámblico y de Proclo son caricaturas de místicos y ascetas cristianos; nunca el helenismo había conocido tal ansia de crear místicos y taumaturgos imbuídos en un espíritu de humanitarismo cristiano, como los que forjó el neoplatonismo posterior a Plotino. En su afán de pasar por místicos y con intención de impresionar a sus lectores, escribe Porfirio lo siguiente:

«Así, merced a esta iluminación demoníaca, que muchas veces se remonta al Dios primero y de más allá, y conforme a los caminos señalados por Platón en el *Simposio*, se le apareció aquel Dios que no tiene ni forma ni especie, por estar situado sobre la inteligencia y todo lo inteligible. Al cual yo, Porfirio, atestiguo haberme acercado y unido una vez teniendo sesenta y ocho años. A Plotino se mostró la meta tocándola casi con la mano. Pues su fin y su meta era unirse y acercarse a Dios, que está sobre todas las cosas. Mientras yo estuve con él tocó esta meta cuatro veces con una actividad inefable y no sólo en potencia» (1).

El afán de lo extraordinario y de lo demoníaco provocaba en el círculo de Plotino incluso una pueril emulación por superar a los demás en potencia sobrenatural. Tal ocurrió entre Olimpio, otro discípulo de Ammonio, y Plotino. Olimpio procuró atraer sobre Plotino, a quien menospreciaba, la influencia maligna de los astros:

«Plotino contrarrestaba las tentativas de Olimpio diciendo que entonces se le contraía el cuerpo a aquél como las bolsas al cerrarse, oprimiéndosele los miembros uno contra otro. Por el peligro en que se vió muchas veces Olimpio de padecer de Plotino más que de perjudicarle, cesó» (2).

---

(1) *L. c.*, 23.
(2) *L. c.*, 10.

Esta caricatura de misticismo estuvo aún de moda dos siglos entre los neoplatónicos sin que les causara rubor la diferencia profunda que en ello los separaba del Cristianismo. En cambio, el oficio de repetidor de los dogmas de Ammonio le causaba a Plotino un sonrojo que no pudo ocultar con ocasión de recibir una visita de su condiscípulo Orígenes el pagano, que deseaba oír alguna lección de su antiguo condiscípulo. Este "contestó que no sentía deseos de hablar al ver que hablaba a quienes sabían lo que él había de decir. Y diciendo algunas palabras se levantó" (1).

Al través de estas citas se nota en Porfirio una doble tendencia: por una parte, se ensalza en forma hiperbólica al héroe con la intención de elevarlo sobre todo lo que el Cristianismo ofrecía al mundo de religiosidad y unión con Dios; esta tendencia estrambótica destaca también en las vidas de Pitágoras escritas por el mismo Porfirio y su discípulo o sucesor Jámblico, como lo nota G. Mau (2). Junto a esta tendencia panegirista y anticristiana, Porfirio, como perfecto conocedor de la vida íntima del neoplatonismo pagano, apunta disensiones internas, competencias y personalismos no todos favorables a Plotino, en cuyo fondo aparece todavía la huella de Ammonio, de quien todos dependen, aunque por razones de interés común haya que eliminarlo de la historia.

En los autores neoplatónicos de los siglos IV y V no se vuelve a encontrar su nombre, fuera del trozo sorprendente del alejandrino Hierocles, quien tal vez por su mismo carácter político se eleva sobre estas divergencias de escuela, que le hubiera imposibilitado para actuar en la vida pública. Pero, con todo, no faltan indicios que nos permitan seguir las vicisitudes de las primeras ocultaciones científicas del grupo desgajado de Ammonio Sakkas.

En el proemio erudito que Simplicio pone a su comentario a la *Isagoge* de Porfirio, reconoce en los tres libros de Plotino *Sobre los géneros* la obra fundamental en que se ha inspirado Porfirio, pero sin hacer mención de Ammonio Sakkas, en quien a

(1) *L. c.*, 14.
(2) G. MAU, v. *Iamblichos*, en *R. Encycl.*, Pauly-Wisswa, IX, 646.

su vez se había formado e inspirado Plotino. Esta omisión de Simplicio nos parece intencionada. Una prueba de ello pueden ser unas palabras que dirige contra Porfirio, al terminar la discusión sobre la teoría de la causalidad. Recuérdese que en esta controversia Simplicio defiende el punto de vista aristotélico propugnado por Jámblico contra Plotino y Porfirio, quienes seguían una orientación más estoica y más conforme al Cristianismo. Plotino y Porfirio, según sus sucesores, habían pisado terreno falso. Simplicio indica que Porfirio no expone teorías suyas, ni tampoco de Plotino, sino otras ajenas, cuando dice: "Esto baste contra Porfirio o contra las opiniones por él presentadas (παρατεθείσας = servidas, como se sirven los manjares)" (1).

En la defensa contra el enemigo común, ya triunfante, no había medio que pareciera injusto o ilícito. Juliano el Apóstata prohibió el que los cristianos pudieran explicar a los autores clásicos y aun la misma enseñanza (2), mientras él trataba de crear una piedad y una liturgia calcadas sobre el Evangelio y los usos de la Iglesia, acomodándolos subrepticiamente a la religión del Estado recurriendo a todas las medidas posibles. Una de esas medidas era la práctica del arcano, que no tenía ni la finalidad mágica y supersticiosa del arcano de los misterios antiguos, ni la del arcano de los cristianos, que obedecían al miedo de las persecuciones de que eran objeto, sino solamente la de hurtar a los ojos del pueblo la procedencia de las prácticas copiadas del Cristianismo y la literatura tomada de autores extraños. Tal es la conducta de Proclo en el trozo siguiente de su biografía escrita por Marino, donde después de decir sin rebozo cómo Proclo había tomado apuntes de Plotino, Porfirio y Jámblico, oculta cuidadosamente el nombre del autor de los *mejores comentarios* que usó:

«Y trabajó con la conveniente discreción en recoger las exposiciones de los filósofos anteriores a él y otras doctrinas de los caldeos, y resumió en uno todos los comentarios mejores de los oráculos

(1) SIMPLICIO, *In categ.*, c. 9; ed. KALBFLEISCH, 303, 31.
(2) JULIANO EL APÓSTATA, *Epist.* 42 (HETLEIN), 61 (CUMONT); Cfr. J. VITEAU, *Julien l'Apostat*, en VACANT-MANGENOT, *Dict. de theol. cathol.*, VIII, 1.691.

revelados por Dios (τὰ μέγιστα τῶν ὑπομνημάτων εἰς τὰ θεοπαράδοτα λόγια) terminando esta labor en cinco años (1).

Con estas rapiñas se explica que en la literatura neoplatónica y neopitagórica haya obras de profundo contenido metafísico —no sólo moral—que casi sin corrección puedan pasar por obras pertenecientes a autores cristianos. Tal ocurre con el *Carmen aureum* ya citado, con tratados enteros de las Enéadas y con otros autores como Juliano el Apóstata, Proclo y Prisciano. Este fenómeno de mimetismo filosófico y literario dió por resultado que la filosofía helénica posterior al siglo III sufriera una modificación tan esencial y completa respecto de los filósofos anteriores, que se puede afirmar sin exageración alguna que la enseñanza de Ammonio Sakkas abre una nueva era en la historia de la filosofía; los autores que le siguen, unas veces haciendo de él un filósofo incomparable (Porfirio, Longino, Hierocles) y las más de las veces sin pronunciar el nombre de quien copian (Plotino, Jámblico, Proclo, Marino, etc.), viven un ambiente del todo desconocido para los que le preceden. El que el autor principal de este cambio tan radical de escenario haya quedado en la penumbra tiene su razón de ser única y completa en la lucha entablada por el paganismo agonizante contra la nueva filosofía que con el nacimiento del Cristianismo afloraba a la vida pública. Se ha dicho y se dirá que el Cristianismo tomó también muchas de sus formas externas de expresión y de actuación de la filosofía y de los misterios paganos. Y es verdad; no podía ser de otro modo, una vez que Dios quiso hablar a los hombres en lengua humana. Pero los escritores cristianos fueron los primeros en reconocerlo: no lo ocultaron. Más aún, al contemplar el nuevo sistema neoplatónico que se había difundido en el Imperio en el siglo incompleto de las persecuciones más feroces, desde

(1) MARINO, *Proclus*, c. 26 (ed. DIDOT, 21). Una coincidencia notable de la expresión de MARINO τὰ θεοπαράδοτα λόγια con otra del mismo PROCLO (*in Crat.*, p. 59) y otras dos del *Corpus dionysiacum* ἐκ τῶν θεοπαραδότων λογίων *De eccl. hierar.*, I, 4; MG 3, 376, y οὐ μή ποτέ τι γνοίη τῶν θεοπαραδότων en el mismo libro II, 1; MG 3, 392) hace pensar que ese término rarísimo en la literatura, que encabezaba los comentarios *copiados* por PROCLO, se tomó del *Corpus* y no viceversa.

Decio (249) hasta la paz de la Iglesia (313), ignorando que era la misma filosofía de la escuela alejandrina fundada el siglo anterior, no tuvieron empacho en aceptar noblemente la verdad que veían brillar entre disfraces paganos. No procedieron así los neoplatónicos. Con todo, por hábil que fuera la ocultación, no podía realizarse un fraude de tamañas proporciones sin que los cristianos tuvieran algún barrunto del hurto de que habían sido víctimas. Un comentador anónimo del *Corpus dionysiacum*, probablemente del siglo VI, llamó la atención sobre el procedimiento de los filósofos paganos corroborando su testimonio con otro de San Basilio. Las palabras copiadas por San Máximo son como sigue:

«Es de saber cómo aun algunos filósofos paganos, especialmente Proclo, usaron muchas veces de las contemplaciones de San Dionisio y aun de sus mismas expresiones. De donde se puede conjeturar que los antiguos filósofos atenienses, apropiándose sus tratados, los ocultaron, para que se les atribuyera la paternidad de ellos. Y que era en ellos costumbre apropiarse lo nuestro lo enseña San Basilio al comentar el «En el principio era el Verbo» diciendo: *Sé que muchos extraños al Verbo de la Verdad, quienes se glorían en la sabiduría mundana admirándolo mucho, lo insertan en sus escritos; porque el demonio es ladrón y divulga lo nuestro mediante sus intérpretes.* Y diciendo Numenio pitagórico: *¿Qué es Platón sino Moisés helenizando?*, nadie puede negar—pues se trata de un extraño y no de uno de los nuestros, como lo atestigua Eusebio Cesariense—que no sólo ahora, sino también antes de Cristo acostumbraron los sabios profanos robar lo nuestro» (1).

La serie de datos y citas que acabamos de aducir no ha sido tenida en cuenta por los filósofos que han examinado las relaciones entre el *Corpus dionysiacum* y los platónicos, especialmente Proclo y Plotino. Esta omisión es tanto más de lamentar cuanto más obvios eran algunos de estos pasajes por haber sido incorporados por Paquimeres (2) y Le Nourry (3) a las introducciones del *Corpus dionysiacum* con otra referencia análoga de Sui-

(1) San Máximo, Confesor, *Appendix ad opera S. Dionysii Areop.* MG. 4, 21, 23.
(2) Paquimeres, *Proemio*, en MG. 3, 116.
(3) Le Nourry, *Prolegomena*, en MG. 3, 47.

das (1) y repetirse en las diversas ediciones de dicho *Corpus*. Antes de inferir que el autor del *Corpus* es un *Pseudo-Dionisio*, plagiario de Proclo, había que examinar la posibilidad de que existiera un *Pseudo-Proclo* plagiador del *Corpus dionysiacum*. Una vez que esta opinión se hallaba autorizada con testigos inmediatos a Proclo, la precaución histórica más elemental obligaba a contrastar la posibilidad y probabilidad de dicha opinión antes de lanzar la opinión contraria, pues, como se ve, el que en el *Corpus dionysiacum* haya, según el paciente análisis de Stiglmayr, más de 400 pasajes semejantes a Proclo, da el mismo derecho para hablar de un Pseudo-Proclo que de un Pseudo-Dionisio.

¿Quién robó a quién? Si nos atenemos al historial de cada una de las escuelas y de los autores, la escuela neoplatónica aparece desde su nacimiento seriamente comprometida por la misteriosa eliminación y casi secuestro literario de que es víctima su primer iniciador, Ammonio Sakkas. Proclo se pasa cinco años enteros en copiar a los autores más eminentes en teología; que entre estos autores los había también cristianos se cae de su propio peso, toda vez que, como es notorio, los neoplatónicos tuvieron un gran empeño en copiar del Cristianismo todo lo que les parecía mejor o más adaptable a la reforma del paganismo que habían emprendido. En cinco años pudo copiar bibliotecas enteras, que después aparecieron resumidas especialmente en la *Institutio theologica*, que es la obra cumbre de Proclo.

También es notorio que el Cristianismo tuvo siempre el mayor empeño en evitar el influjo de la filosofía y supersticiones paganas en su dogma, sin que por eso hubieran de evitar el uso

---

(1) SUIDAS, *De Dionysio Areopagita*, en el *Lexikon*, supone que fueron ocultados los escritos de Dionisio por los antiguos filósofos atenienses, dando ocasión a que Proclo le plagiara. Las palabras de SUIDAS, tal como se expresa en la segunda redacción sobre DIONISIO AREOPAGITA, son como sigue: «Hay que advertir cómo algunos de los sabios profanos, y especialmente Proclo, usaron de las contemplaciones del bienaventurado Dionisio con frecuencia, y aun de sus mismas expresiones al pie de la letra. De aquí se puede sospechar cómo los filósofos antiguos en Atenas, atribuyéndose las obras de él (obras que recuerda escribiendo a Timoteo), las ocultaron, para pasar ellos como padres de los tratados divinos de él».

de fórmulas filosóficas bien logradas y aun manifestaciones elementales de religiosidad.

No es esto decir que la literatura cristiana ofrece siempre tales garantías de sinceridad que sin más se la haya de recibir como infalible. Pero si se ha de establecer una comparación entre la hagiografía neoplatónica y la cristiana, el cotejo sólo se podrá hacer poniendo por una parte los apócrifos cristianos y las leyendas gnósticas y por otra las vidas de Plotino, de Pitágoras y de Proclo que nos han trasmitido los neoplatónicos. En uno y otro grupo encontraremos una ansia de relatar milagros y una sed de superchería que pueden servir de brebaje para luchadores fanáticos, a quienes la historia les tiene muy sin cuidado. Que Porfirio es uno de esos luchadores lo demuestran sus doce libros *Contra los cristianos*, fragmentariamente conservados, y muy especialmente el botón de muestra de su alegato contra Orígenes. La objetividad imparcial obliga a no creer más digno de fe a Porfirio cuando habla de Plotino o de los cristianos que cuando habla de Pitágoras. Nada de esto se puede decir ni de Eusebio ni de Jerónimo y otros muchos Padres, que hoy y siempre han pasado como testigos serios de la verdad histórica.

Pero no hacía falta proceder a esta valoración de testigos rivales para decidir el quién robó a quién entre Proclo y el *Corpus dionysiacum*. Müller, aceptando la tesis de Hugo y Stiglmayr, ha hecho ver que el *Corpus* no depende menos de Plotino que de Proclo (1) y que éste a su vez toma de Plotino sin citarle. Como por otra parte sabemos que Plotino toma de Ammonio Sakkas sin citarle nunca, basta plantear la hipótesis de que el autor del *Corpus dionysiacum* es Ammonio para que todo el andamiaje levantado a base del Pseudo-Dionisio quede suspendido en el aire y se derrumbe. La misma razón existe para preguntarse si todos

---

(1) MUELLER, *Dionysios, Prokos Plotinos*, en Beitr. z. Geschichte d. Mittelalt. Philosophie, XX, 3, 4, p. 21, sq. Entre los muchos casos en que se fija MUELLER, uno es que Dionisio depende en la teoría del mal no sólo de Proclo, sino también de Plotino (*l. c.*, p. 36). Con esto queda debilitado el argumento de STIGLMAYR, que tomó ese asunto para demostrar el caráter plagiario del *Corpus*. Si su autor es Ammonio, los plagiarios son Plotino y Proclo.

los neoplatónicos dependen del autor del *Corpus dionysiacum* o si éste depende de todos ellos. Para afirmar que el plagio está en el *Corpus* no hay motivo alguno; mientras que hay más que sobrados indicios para sospechar que dentro de la escuela neoplatónica se verificó una ocultación sistemática de autores cristianos. Hierocles, autor no cristiano, asegura taxativamente la dependencia que los neoplatónicos tienen de Ammonio, de quien por otra nos consta que fué cristiano. Luego, como conclusión se impone la hipótesis de que el autor del *Corpus* es Ammonio y que en esta obra y en otras de que habla el *Corpus*, como el trabajo *De anima*, han buscado su inspiración los discípulos inmediatos y mediatos del maestro común. Recuérdese que el mismo Porfirio habla también del tratado *De anima* compuesto por Ammonio Sakkas, a quien en otra parte le quiere hacer pasar por maestro que no escribía o cuyos escritos no valía la pena de conservarlos. Recuérdese también que el *Corpus dionysiacum* habla de unas *Instituciones teológicas* compuestas por el autor, y hoy no conservadas, rasgo difícilmente explicable en un autor que estuviera plagiando las *Instituciones teológicas* de Proclo.

Aún es más firme la posición que defendemos al atribuir a Ammonio la paternidad del *Corpus dionysiacum*, si estudiamos las notas internas de dicha obra en sus relaciones con el autor y el tiempo, y aun con la misma serie de la producción neoplatónica. Si se traza una línea *Corpus dionysiacum* (Ammonio)-Plotino-Porfirio-Proclo, se verá que se pasa gradualmente de un estilo concreto y vivo a un estilo abstracto de tesis y aforismos cada vez más impersonales en los mismos asuntos. Las *Instituciones* de Proclo son 211 aforismos como otros tantos axiomas que prescinden de tiempo y de espacio y de todo cuanto diga la menor relación con la historia. En Porfirio se toman posiciones respecto de otros filósofos, y en Plotino habla el profesor a discípulos que se hallan en contacto más íntimo con la realidad, pero sin llegar al interés vital que el *Corpus dionysiacum* sabe dar a todas y cada una de sus cuestiones. El *Corpus*, sacado del medio ambiente alejandrino de principios del siglo III, es un hueso desencajado en la historia de la filosofía y de la teología. Su autor es el maestro que se preocupa de la ilación del asunto, de las relaciones que cada tema tiene con otros tratados, de la

extrañeza que sus explicaciones puedan causar en alumnos paganos ignorantes de la verdad evangélica y no iniciados en las costumbres de la Iglesia. Es el *manuductor* que previene en las ocasiones que puedan los profanos tomar a risa los usos cristianos; así, al tratar de nuestras exequias, de las que ellos se reirían por no comprenderlas (1) o de que admitamos a los niños a la *iluminación* en el bautismo (2). En la dificultad ingente de adaptar el dogma cristiano a la nomenclatura usual del mundo helénico, teme ofender con términos paganos la sensibilidad cristiana, como al hablar del amor o error cristiano (3), lo mismo que Orígenes (4) y antes Ignacio (5). Otras veces eleva el vuelo de su especulación filosófica para orientar la mentalidad de sus discípulos por encima de divisiones banales de las causas, tal como las explica Clemente su contemporáneo, para que sus alumnos no pierdan el centro y meta de sus contemplaciones, que es Dios (6). Tampoco es indiferente a la conducta de aquellos de los suyos que por temor a la persecución son infieles a la verdad (7). Difícilmente se puede presentar una obra donde la alta especulación se una en abrazo más íntimo con las preocupaciones concretas de la vida real. Y todas esas preocupaciones son propias del siglo III. ¿Puede esa fusión de intereses ser una habilidad de plagiario? No negamos que sea posible, con tal de que se trate de un verdadero genio. Pero en este caso se debe admitir que ese genio es del siglo III, o que ha desarrollado la potencia inmensa de su talento en componer en el siglo VI una obra genialmente adaptada al siglo III y completamente inútil para el siglo en que escribía.

Este argumento adquiere aún mayor fuerza si se tiene en cuenta la maravillosa adaptación del *Corpus* al lenguaje alejandrino de Clemente y de Orígenes, contemporáneos de Ammonio Sakkas. Esta circunstancia está ampliamente comprobada por Hugo Koch y Stiglmayr, aunque todavía puede ser objeto de

(1) *De caelesti hierarchia*, VIII, 3; MG 3, 209.
(2) *De eccl. hierarchia*, VII, 11; MG 3, 565.
(3) *De div. nomin.*, IV, 12; MG 3, 710.
(4) ORÍGENES, *Prolog. in Cant.* MG 13, 70.
(5) SAN IGNACIO, *Ad Rom.* 7.
(6) *De div. nomin.*, V. 9; MG 3, 824.
(7) *De eccl. hier.*, III, 8, 9; MG 3, 437.

monografías muy minuciosas e instructivas. Para terminar las desmesuradas proporciones de esta digresión, basta indicar la conveniencia de plantear desde este punto de vista todas las dificultades que se han formulado contra la autenticidad del *Corpus*, considerando su autor a Ammonio Sakkas, no a Dionisio Areopagita—cosa que, a nuestro juicio, no pretende el autor, que en este caso se haría discípulo de San Pablo y no de Hieroteo, además de que las citas de Clemente el filósofo y de Ignacio el mártir lo hacen incompatible con la paternidad del Areopagita—. Haciendo así, aquellas dificultades se disipan por sí solas o se transforman en argumentos favorables a la paternidad de Ammonio. Así la dificultad del arcano, y la que se funda en el empleo de la palabra *hipóstasis*. Adviértase que esta palabra la emplea Plotino en el mismo sentido que el *Corpus* unas 24 veces, y que por tanto era corriente en la patria de San Atanasio, corifeo del Concilio de Nicea. La nomenclatura del *Corpus* presenta, como hemos indicado, un parecido sorprendente con la de Orígenes y Clemente.

Otro tanto ocurre con la dificultad, para algunos críticos muy seria, sobre la importancia que el *Corpus* da a la institución del monacato o de los *terapeutas* (1). La palabra estaba en uso en Alejandría, como consta por Filón (2). Con ella es fácil que se designe no anacoretas en el sentido en que más tarde se dió a la palabra, sino más bien personas consagradas a Dios en estado de castidad y de renunciamiento al mundo. Sea de esto lo que fuere, consta, con todo, que hacia el año 250 se retiraba al desierto San Pablo el primer ermitaño, precisamente en Egipto, y que hacia el 270 el monacato era una institución completamente regular. Eusebio de Cesarea, en la *Demonstratio evangelica*, como luego veremos muy inspirada en Ammonio, distinguía las dos vidas de los cristianos, la de los mandamientos y la de los consejos, como doctrina tradicionalmente cristalizada en instituciones eclesiásticas (3).

Incluso se podría afirmar que es mayor la semejanza del *Corpus* con Clemente y Orígenes que la del *Corpus* y Plotino con sus

(1) *De eccl. hierarch.*, VI, 3; MG 3, 533.
(2) FILÓN, *De vita contemplativa*, 1; II, 471, ss.
(3) EUSEBIO DE CESAREA, *Demonstratio evang.*, I, 8: MG 22, 77.

sucesores. Sobre todo, aparece esta mayor aproximación de los autores cristianos allá donde interviene de una o de otra manera la persona en cuanto tal. La doctrina sobre la αὐτοπραγία ó ἰδιοπραγία (1), que viene a coincidir con el αὐτεξούσιον (y es el concepto fundamental de la libertad humana), es idéntica en los tres autores cristianos, mientras que en sus discípulos paganos prepondera el concepto pagano de la *autarquía*.

Otro tanto pasa con el concepto de *jerarquía*. El capítulo que a este concepto consagra el *Corpus* (2) contiene tal vez la doctrina más noble y elevada que sobre la autoridad se conoce en la literatura de todos los tiempos. Se trata de un concepto básico del *Corpus* que no ha podido ser robado de ningún autor; es una visión personal del genio cristiano que intuye la esencia de la jerarquía con ojos iluminados por la revelación divina, visión grandiosa de todo el panorama que tendrá presente el autor del *Corpus* en la composición de los tratados que de él se conservan. Mientras no se encuentre otra obra en la que se halle una teoría parecida sobre la autoridad, y que tenga probabilidad de ser anterior al *Corpus*, es absurdo pretender que su autor sea un plagiario, porque una concepción metafísica de tal elevación, que es al mismo tiempo esencia y meollo de toda la estructura de una serie de libros, es tan imposible de robarse como es imposible robar a otro hombre su personalidad, su alma y su genio. Es cierto que también en los neoplatónicos discípulos de Plotino hay una jerarquía, y que la hubo con más perfección y relieve sistemático en la misma Estoa, pero estas jerarquías neoplatónicas y estoicas son jerarquías de emanación, en que el ser se comunica o desciende en fases escalonadas y descendentes y no una jerarquía personal, de seres completamente individuales que integran un conjunto subordinado a la suprema autoridad y bien que se halla en la Trinidad augusta de Dios. A esto se acercó algo el Estoicismo, pero quedando a una distancia infinita de la Filosofía cristiana.

Se dirá que esta doctrina jerárquica está identificada con el Cristianismo y que un autor del siglo VI la podía haber tomado

(1) *Dionys. Aerop.*, epist. 8.
(2) *De eccl. hierarch.*, I, 3.

de los Padres que le precedieron, del mismo modo que tomaba de los neoplatónicos paganos muchas de las ideas filosóficas. Si al tratar de la autenticidad de una obra se hubiera de razonar a base de puras posibilidades, est objeción no dejaría de tener su peso. Pero si esas posibilidades se han de coordinar con las leyes psicológicas que presiden el trabajo intelectual, no podemos admitir que en una obra haya una serie de esfuerzos geniales dirigidos en sentidos que se neutralizan. Por una parte tenemos en el *Corpus* una obra genialmente orientada por la idea primordial de la jerarquía; si por otra parte se supone que en ella trabaja el genio de la simulación para fingir un ambiente ideológico que responde a la ideología cristiana del siglo III y apropiándose para ello ideas neoplatónicas, de patrimonio público en el siglo VI, el resultado es que tenemos que imaginarnos un hombre capaz de concepciones de una gran originalidad y fuerza sintética, que emplea sus diversas cualidades extraordinarias para hacer una obra inútil, en que el autor se destruye a sí mismo.

Ocupémonos de algunas otras objeciones que se han presentado contra el origen cristiano de las ideas del *Corpus*, o lo que es lo mismo, para probar que es un plagio de los siglos V o VI. Uno de estos argumentos está tomado de la *collatio constantinopolitana* (1) del año 532. Los monofisitas aducen en ésta una serie de testimonios parte apócrifos, parte auténticos, mal interpretados, a favor de su doctrina. Uno de los Padres que aducen es el *Corpus dionysiacum*, el *Dionisio Areopagita* (2). Hipatio, el obispo católico, indica que los testimonios aducidos probablemente son falsificaciones de los antiguos apolinaristas (siglo IV). no que hayan sido falsificados por los monofisitas contemporáneos (3), y refiriéndose al *Corpus dionysiacum* añade: "illa enim testimonia quae vos Dionysii Areopagitae dicitis, unde potestis ostendere vera esse sicut suspicamini; si enim eius erant, non potuissent latere beatum Cyrillum" (4). Los monofisitas apelaban en su favor a los archivos de Alejandría.

Del contexto de esta discusión se deduce: 1.º Que los mo-

(1) Cfr. MANSI, *Sacr. Concil. collectio*, t. VIII, col. 807, sq.
(2) *L. c.*, col. 820.
(3) *L. c.*, col. 821.
(4) *L. c.*

nofisitas sospechaban que pertenecían aquellos libros al Areopagita; no lo aseguraban. 2.º Que los católicos piden pruebas para que se los admita como obras del Areopagita. Si se tiene en cuenta que la *collatio* tenía lugar tres años después del cierre de la escuela neoplatónica de Atenas, podemos conjeturar que hay alguna relación entre la aparición al público del *Corpus* y la clausura del centro principal, donde sospechamos se había realizado la ocultación. De ningún modo podemos admitir la tesis de Stiglmayr de que la Collatio *constantinopolitana* sea un argumento o indicio del monofisitismo del *Corpus*, tesis definitivamente desacreditada por Le Bon (1).

La brevedad nos obliga a prescindir de otros argumentos y otras teorías sobre la autenticidad y origen del *Corpus dionysiacum*, como la excogitada por Hippler (2). La enorme literatura recogida por Drexl se presta a estudios extensísimos (3) en los que debe tenerse en cuenta, a nuestro juicio, el nombre de Ammonio como autor del *Corpus*.

Si admitimos estos tres hechos: 1.º La verdad del testimonio de Eusebio sobre Ammonio. 2.º La existencia de un plan anticristiano de ocultar las obras del mismo Ammonio; y 3.º Como manifestaciones ulteriores de ese plan, la persecución de la cultura cristiana en Diocleciano y Juliano el Apóstata (destrucción de los libros cristianos y prohibición de enseñar los clásicos), se impone la necesidad de admitir como esencialmente verídico el testimonio aducido por San Máximo, confesor del plagio cometido por Proclo sobre el *Corpus dionysiacum*. Esta sería una de las obras principales ocultadas en el siglo III por los neoplatónicos. Lo cual presupuesto se deduciría que la paternidad del *Corpus* corresponde a Ammonio Sakkas. Esta concatenación de hechos históricos declara sin violencia la aparición de una corriente cultural esencialmente distinta de todo lo que antes del neoplatonismo se había visto en la literatura clásica, y explica que los autores posteriores cristianos aceptaran confiados una

---

(1) Cfr. LE BON, *Le pseudo-Denys, l'Aréopagite et Sévère d'Antioche*, en *Rev. d'histoire ecclésiastique*, 26 (1930), 880-915.

(2) HIPLER, v. *Dionysios Areopagita*, en *Kirchenlexikon*, de HERDER, ed. 1.ª, t. 3, pp. 1.789-1.796.

(3) DREXL, en *Bursians Jahresberichte*, 230 (1931), pp. 266-270.

filosofía que en el fondo no era sino especulación filosófica hecha a base de dogmas propios ligeramente retocados.

Asentada la paternidad del *Corpus dionysiacum* como perteneciente a Ammonio Sakkas, y enriquecido el *Corpus* con los fragmentos del tratado *De anima*, conservados por Porfirio y Nemesio, queda abierta una ancha vía para investigar el paradero de otros restos del insigne escritor. Entre ellos habían de figurar por de pronto los fragmentos de los comentarios de Daniel, que corren bajo el nombre de Ammonio (1), y la armonía evangélica elaborada por Eusebio en forma de cánones. Más aún, la misma *Demonstratio evangelica* de Eusebio, donde la comparación entre Cristo y Moisés es asunto favorito de toda la obra (2), habría de considerarse como inspirada en el tratado de Ammonio conservado en la biblioteca de Cesarea, según consta por el testimonio ya comentado de Eusebio, *Sobre la armonía entre Moisés y Cristo* (3). Esta conjetura puede confirmarse por el cariño con que en el mismo *Corpus* se insinúa en diversos pasajes el paralelismo entre el Legislador del Sinaí y Jesucristo, en formas que recuerdan la *Demonstratio* de Eusebio (4). Lo extraño es que inspirándose Eusebio para la *Demonstratio* en Ammonio, de quien tan alta estima tenía, no le cite nunca en la *Praeparatio evangelica* (5). Sobre Moisés como primer μύστης había hablado Filón (6) en libros que hubieron de influir en Ammonio. La conjetura de Stiglmayr de que el *Corpus* se inspira en los pasajes de Filón es acertada, pero no suscribimos el que también se

---

(1) Cfr. M. FAULHABER, Die Propheten-Catenen nach *römischen Handsch.*, en *Biblische Studien*, 5 (1900); cf. MG 85, 1.364, sq.

(2) La importancia que tiene en la *Demonstratio evangelica*, de EUSEBIO, la comparación entre Moisés y Cristo puede verse en los índices de la ed. HEIKEL (*Eusebius Werke*, t. VI, p. 541). En otras obras, Eusebio apenas da importancia a la figura de Moisés, como puede verse por el índice *de eccl. theologia*, ed. KLOSTERMANN (*Eusebius-Werke*, t. IV, p. 247).

(3) EUSEBIO, *Epist. ad Carpianum;* MG 22, 1.275.

(4) Cfr. *Corpus dionys. epist.*, VIII; MG 3, 1.084; *De mystica theol.*, I, 3; MG 3, 1.000; *Epist.*, IX, 1; MG 3, 1.108, etc.

(5) Este silencio tan sorprendente podría prestarse a estudios comparativos. Véase el trabajo de P. HENRY, *Recherches sur la Préparation évangélique d'Eusèbe et l'édition perdue des oeuvres de Plotin publiée Eustochius*, París (1933).

(6) FILÓN, *De vita Moys*, III, 3 (ed. COHN, 217, 9); *De gigantibus*, 12 (ed. CHON, 52, 19).

inspirara en Gregorio de Nisa, que recibió más bien el influjo de Ammonio mediante Eusebio u otras fuentes (1).

Consecuencia de estos hechos y deducciones y al mismo tiempo un justificante más de los mismos, es el ambiente cultural que se formó alrededor de la escuela de Panteno en Alejandría. Ni la obra de Clemente Alejandrino, ni la de su sucesor Orígenes, se explica satisfactoriamente si no se supone un ambiente científico plenamente asimilado por el Cristianismo. Esta asimilación supone ante todo un criterio sólidamente fundado para fijar las posiciones de la filosofía cristiana con la pagana, que le había precedido. El *Corpus dionysiacum*, sin tomar precauciones explícitas respecto a las otras escuelas, hemos visto que tiene por característica el coronarlas con aportaciones, que muy especialmente son complemento de la filosofía estoica. En ello se ajusta a la circunstancia de que San Panteno había figurado como estoico cristiano. Pero en ocasiones se aleja del Pórtico, como sucede en la manera de enjuiciar el tema de la corporeidad o incorporeidad del alma (2). En suma, que Ammonio Sakkas mira a la filosofía precristiana como un esfuerzo susceptible de perfeccionamiento. Sus discípulos paganos, Plotino (3) y más tarde Hierocles (4), interpretan ese juicio benévolo de Ammonio como ensayo positivo de armonía entre Aristóteles y Platón.

Es fácil que en esta interpretación, sin ser infundada o gratuita, haya un esfuerzo un tanto interesado en autorizar la herencia de la filosofía griega con el prestigio del hombre "inspirado por Dios", a cuyo lado se formó la nueva filosofía neoplatónica, en la que el rebozo es pagano pero la metafísica interna está cristianizada.

El ambiente verdadero de la escuela de Ammonio debió ser muy semejante al de la escuela de su discípulo y amigo Orígenes. Es, por lo tanto, de sumo interés y altamente instructiva la carta en que Orígenes explica al joven Gregorio—más tarde Gregorio el Taumaturgo—la relación entre la filosofía y los estudios

(1) STIGLMAYR, *Die Lehre von Sakramenten und der Kirche nach Ps. Dionysius*, en *Zeitschr. für kathol. Theol.*, 22 (1898), p. 253.
(2) NEMESIO, *De natura hominis*, 2; MG 40, 537.
(3) PORFIRIO, *Vita Plotini*, c. 14.
(4) HIEROCLES, en FOCIO, *Biblioth.*, CCLI; MG 104, 77.

sagrados. Gregorio pensaba en prepararse para la vida forense y quería estudiar leyes. Orígenes le dice que de su buen talento se puede esperar que salga "un buen abogado romano y un filósofo preclaro de las sectas más ilustres" (1). De tomar estas palabras en el sentido en que interpretó Porfirio el signo de la filosofía de Orígenes, habría que pensar que el escritor cristiano trataba de inducir a su discípulo a que apostatara del Cristianismo y fuera pagano. Pero no es así. La filosofía puede servir de preparación para la abogacía, pero sirve también de base para el estudio de la Escritura. Orígenes exhorta al joven Gregorio a que estudie la filosofía griega, como primer peldaño para la ciencia cristiana:

«Yo quisiera que todos los jóvenes de aventajado ingenio, como tú, se propusieran por objetivo el Cristianismo, y a este propósito te rogaría que tomaras de la filosofía de los helenos la enseñanza previa de los estudios cíclicos, que son aptos para el Cristianismo; y aun de la geometría y astronomía, lo que sirva para la interpretación de las Letras Sagradas; de tal modo que podamos aplicar a la filosofía respecto del Cristianismo lo que los filósofos dicen de la gramática, retórica y astronomía como auxiliares de la filosofía» (2).

Esta carta, henchida de optimismo, revela los proyectos ambiciosos de la Iglesia alejandrina respecto a la conquista de la cultura para el Evangelio. Aspiraciones tan grandes no podían pasar inadvertidas para los paganos, que reaccionaron empleando contra la naciente filosofía cristiana todos los medios imaginables. El que en esta contraofensiva se extralimitaran en la forma que hemos descrito, nada puede extrañarnos al tener en cuenta que el contraataque cultural era sólo parte del plan que el populacho y los poderes públicos se proponían llevar a cabo para conseguir el exterminio del nombre cristiano, sin consideración con las normas más elementales de la justicia, de la Humanidad y del mismo pudor.

Gregorio, como es sabido, cultivó la filosofía en Cesarea, juntamente con los estudios sagrados, bajo la dirección de Orígenes.

---

(1) ORÍGENES, *Epist. ad Gregorium*, 1; MG 11, 87.
(2) *L. c.*

Su discurso de despedida es un monumento de primer orden para la historia de la filosofía, así por sus datos históricos demostrativos de la eficacia conquistadora del plan de Orígenes, similar a la que en Alejandría llevaban a cabo Ammonio, Clemente y sus sucesores, como por los elementos metodológicos que empleaba la filosofía cristiana en sus primeros pasos de su victoriosa y triunfal aparición en el mundo helénico.

Un encendido amor por los estudios filosóficos inspira todo el panegírico con que el futuro taumaturgo del Ponto se despide de su gran maestro Orígenes, árbitro entonces del saber desde Cesarea de Palestina. El Cristianismo, con estudiada y tal vez aun con afectada neutralidad, no quiere suscribirse a ninguna escuela helénica. Lo dice Orígenes y lo confirma Gregorio de Neocesarea en los documentos que estamos glosando. Las ocultas preferencias hay que deducirlas mediante una disección paciente y trabajosa del panegírico, cuyo autor no pone un esfuerzo excesivo en disimular su predilección por la filosofía estoica. Tal sucede al exponer los grandes bienes que trae consigo cada una de las partes de la filosofía. El orador comienza ensalzando el estudio de la filosofía moral por encima de la filosofía de la erudición multiforme de la naturaleza (1), tomando así un rumbo opuesto al aristotelismo y a la Academia media. La filosofía cristiana dirige la proa hacia el surco abierto por los grandes moralistas de la Estoa. Recuérdese la controversia entre Séneca y Posidonio (2).

Orígenes enseñaba a los suyos la filosofía del propio conocimiento con la teoría de las razones seminales sembradas por el Verbo de Dios en el alma (3), el cual ata a las almas con los vínculos de la más estrecha necesidad (δεσμοῖς-ἀνάγκαις) (4). Este Verbo-Dios se insinúa al principio con palabras inseguras y tímidas, con expresiones chocantes y peregrinas, que disfrazan las verdades más luminosas con sombras de paradojas y de símbolos (5). He aquí los caracteres más salientes de la dialéctica

(1) San Gregorio Taumaturgo, *In Origenem Oratio*, 6; MG 10, 1.069.
(2) Séneca, *Epist.*, 90.
(3) San Gregorio Taumaturgo, *l. c.*, c. 5; MG 10, 1.064.
(4) *L. c.*, c. 6; MG 10, 1.073.
(5) *L. c.*, c. 7; MG 10, 1.076.

estoica trasplantada a los huertos del Evangelio, dialéctica que coincide plenamente con la empleada por Ammonio en el *Corpus*.

Aun la misma física, la parte más endeble de la filosofía estoica, brilla con los hechizos incomparables de la verdad divina, cuando se contempla al universo constituído y regido por la fuerza y sabiduría de un Dios providente. La doctrina de la providencia es el timbre de honor de la filosofía estoica y cristiana lo mismo en Orígenes que en Ammonio y en todos los Padres (1).

Pero el coronamiento del saber está en unir la ciencia humana con la vida de Dios, tesoro de sabiduría infinita. Orígenes se remontaba a ella en el vuelo iluminado de su poderoso talento, y los discípulos cristianos, convertidos tal vez por él al Cristianismo, vibraban en ansias de perfección al ver ungida la vieja filosofía del Pórtico con la fuerza sobrenatural del Evangelio (2).

La escuela catequética de Alejandría, en un siglo escaso de existencia, había ganado para Cristo la palma del saber en el Oriente y amenazaba con arrebatar definitivamente al caduco paganismo la flor de toda la juventud estudiosa. Tal es la impresión que produce el homenaje público que en Cesarea rinde a Orígenes Gregorio el Taumaturgo, que con su atractivo personal, su preparación cultural y la gracia de la predicación iba a conquistar en pocos años todo el Ponto para Cristo y su Iglesia. Mientras esto ocurría en Cesarea, Ammonio era en Alejandría profesor de Plotino, de Orígenes el pagano, de Herennio y de otros jóvenes de grandes esperanzas, que tal vez aterrados por la creciente animosidad del pueblo contra los cristianos, tal vez para sustraerse a la atracción que sobre ellos ejercía el maestro cristiano con su amabilidad y el prestigio de su ciencia y la insinuante exposición de los dogmas cristianos, prefirieron abandonarle, llevando a otras tierras el tesoro de la ciencia cristiana que habían aprendido sin asimilarlo por completo.

Mientras tanto, en la escuela catequética a Orígenes había sucedido su discípulo Heraclas, que se creyó en la precisión de actuar contra su antiguo profesor en las disensiones internas que se suscitaron en la Iglesia en torno a la conducta de éste.

---

(1) *L. c.*, c. 8; MG 10, 1.077.
(2) *L. c.*

Una de las manifestaciones de esta lucha fué la deposición provisional de Ammonio, el obispo de Thmuis. A Heraclas sucedióle otro discípulo de Orígenes, San Dionisio de Alejandría, llamado el Grande, de cuya actividad filosófica sólo se han conservado restos de la obra *Sobre la naturaleza*, en la que se engranan textos de la Escritura con dogmas de Pitágoras y de Platón, de los estoicos y de Heráclito, para refutar el atomismo epicúreo y todas las doctrinas antiprovidencialistas (1).

Tal era el ambiente saturado de cristianismo que Plotino y Porfirio conocieron en el Oriente cuando se educaban a la sombra de Orígenes y de Ammonio. Se comprende que el carácter inquieto y melancólico de Porfirio—sobre todo si son ciertos los datos sobre su apostasía (2)—reaccionara con toda la energía de su espíritu dinámico y turbulento. Lo que no se explica tan fácilmente es que Plotino, que atacó a fondo a gnósticos tan poco conocidos como Adelfio y Aquilino, a pesar de que frecuentaron sus clases, nunca se permitiese la menor impugnación expresa del Cristianismo. C. Schmidt llega incluso a afirmar que la política de paz que adoptó el emperador Galieno respecto a la Iglesia fué debida a la intervención de Plotino (3). Es fácil que Plotino prefiriese una lucha cultural a una persecución cruenta. Es lo cierto que su influjo en favor de la filosofía fué de tal trascendencia en Roma, que en la capital del orbe la misma arquitectura comenzó a adornar los sarcófagos con motivos filosóficos precisamente en el período de la influencia plotiniana (4). ¿Por qué no se declaró en pro o en contra del Cristianismo? ¿Fué tal vez él mismo quien inició la táctica de la conjuración del silencio trasladándose para ello de Alejandría, entonces emporio del saber, a Roma, donde sin ningún compromiso podía deslumbrar a sus oyentes con la nueva orientación recibida del cristiano Ammonio, hábilmente adaptada a la antigua religiosidad? Carece-

---

(1) SAN DIONISIO ALEJANDRINO, *De natura;* MG 10, 1.249-1.269.
(2) SÓCRATES, *Hist. eccl.*, III, 23; MG 67, 444.
(3) Cfr. C. SCHMIDT, *Plotins Stellung zum Gnostizismus u. kirchl. Christentum*, en *Texte u. Untersuchungen N. F.*, V, 20 (1901), p. 11-13.
(4) GERKE, *Iddengeschichte der ältesten christl. Kunst*, en *Zeitschr. für Kirchengesch.*, 59 (1940), pp. 8-11, 51, sq.

mos de datos para resolver este enigma de la vida de Plotino. Su impugnación de los gnósticos la relata Porfirio diciendo:

«Acudieron también a él muchos de los cristianos, y otros, aunque herejes, amantes de la antigua filosofía. Los de Adelfio y Aquilino, que poseían la mayor parte de los escritos de Alejandro el Libio, de Filocomo, de Demóstrato el Lidio, y aducían los apocalipsis de Zoroastro, de Zostriaco, de Nicoteo, de Alógenes, de Meso y de otros semejantes, engañando a muchos y engañándose a sí mismos, como en que Platón no había profundizado hasta el abismo de la esencia intelibible» (1).

Plotino prescinde de los cristianos oyentes, sin hacer mención alguna de ellos o de sus doctrinas. Como antes quedó indicado, sólo en un punto donde la posición gnóstica coincidía con la Iglesia, usa expresiones en que parece reprobar textos tomados del evangelio de San Juan, diciendo que el mundo "no se hizo, sino se hacía y se hará cuanto se dice hecho" (2). Por lo demás, Bréhier establece acertadamente la lucha entre los gnósticos y Plotino al describirla de este modo:

«Dos visiones del universo se hallan frente a frente. De una parte, el universo de los gnósticos, universo dramático, cuyos diversos aspectos y acontecimientos nacen de la voluntad y de las pasiones que atribuyen a los principios de este universo; especie de novela metafísica, donde se encuadra, como un episodio, el destino del alma humana y su salvación. De la otra parte, el universo de Plotino, donde todas las formas nacen las unas de las otras, según una necesidad natural; esta procesión, derivada de la naturaleza misma de los principios productores, es eterna, independiente de los contrafallos de una voluntad siempre en cambio, ya sea dirigida por la reflexión o por la pasión» (3).

A pesar de este determinismo absoluto fundado en la esencia universal, Plotino se esfuerza por deducir la existencia de tres hipóstasis divinas, que no hacen falta alguna en el mundo de los inteligibles y que el autor de las *Enéadas* sólo admite—claro está que sin decirlo—como eco de la doctrina trinitaria de su

(1) PORFIRIO, *Vita Plotini*, c. 16.
(2) PLOTINO, *Enéadas*, II, 9, 3; compárense estas expresiones con las de San Juan: «y todo se hizo por medio de Él, y sin Él nada se hizo de cuanto fué hecho...» (*Io.*, 1, 3).
(3) BREHIER, *Plotin*, II, p. 103.

maestro Ammonio, entendiéndola en un sentido muy distinto, como si las tres personas divinas procedieran de la esencia común a las tres, como meros aspectos distintos de la misma (1). Eco de la psicología de Ammonio, en la que la unión del alma con el cuerpo se explica por el misterio de la Encarnación, es asimismo la doctrina que da Plotino sobre la unión del alma universal con el mundo, unión ésta que se verifica "encadenando ella a su propio cuerpo, que une con todas las cosas que comprende, pero sin que la misma alma quede encadenada por las cosas unidas por ella" (2). Recuéndense las doctrinas idénticas de la obra *De anima* en los fragmentos de Ammonio conservados por Porfirio y la del *Corpus dionysiacum* (3). Por lo demás, la refutación de los gnósticos está dirigida a los puntos vitales más débiles de sus teorías, con una habilidad sorprendente que delata un conocimiento nada vulgar del Cristianismo y de las controversias que se agitaban en su seno entre fieles y heterodoxos. Plotino, más que un autor gentil es un filósofo medio cristianizado, que se siente más cerca del Evangelio que aquellos gnósticos pedantes que refuta y hace refutar por medio de "Amelio, que escribió hasta cuarenta libros contra el de Zostrino" (4). La noticia se la debemos a Porfirio, que también tomó parte en la controversia:

«En cuanto a mí, Porfirio, compuse muchas críticas contra el de Zoroastro, demostrando que el libro era un apócrifo reciente amañado por los fundadores para hacer ver que los dogmas que ellos representaban eran los del antiguo Zoroastro» (5).

La comunidad cristiana de Roma no parece haberse inquietado por la presencia de Plotino y de los suyos. Al refutar a los gnósticos la favoreció positivamente. Si fué empeño suyo el desacreditar culturalmente a la Iglesia, los romanos, lo mismo gentiles que creyentes, se mantuvieron alejados de ese movimiento. Plotino (6), a pesar del favor que le concedieron Galieno y su

(1) PLOTINO, *Enéadas*, II, 9, 1, 2.
(2) *L. c.*, II, 9, 3.
(3) AMMONIO en NEMESIO, *De nat. hom.*, 2; MG 40, 593, sq.; *De div. nomin.*, I, 1.
(4) PORFIRIO, *Vita Plotini*, c. 16.
(5) *L. c.*
(6) *L. c.*, c. 12.

esposa Salonina, murió abandonado aun por sus más íntimos amigos, en la villa que su viejo amigo Zethus poseía en Campania (1). Los discípulos de Plotino llevaron una vida oscura en la capital del orbe. La Roma imperial y la Roma cristiana tenían una misión administrativa y rectora que las hacía poco sensibles a la filosofía. El mismo Hipólito, portento de sabiduría en nada inferior a Orígenes, brillaba más por sus tratados antiheréticos que por sus aficiones especulativas. Diels ha puesto en claro la insuficiencia documental de que se resienten los primeros libros de los *Philosophumena* dedicados a la historia de la filosofía (2). El resto de los diez libros se ocupa de las doctrinas de los herejes. Por lo demás, Hipólito, en su temperamento romano tiene algo que le retrae de la especulación filosófica alejandrina. Hay un fragmento conservado por San Juan Damasceno que parece una frase malhumorada contra el mundo encantado de las alegorías, que hacía las delicias de los filósofos cristianos y no cristianos de Alejandría. Es un retazo del comentario al *Hexaemeron*, donde dice así Hipólito Romano:

«Nos hemos visto en la precisión de decir esto para disipar una hipótesis generalizada. Porque hay quienes pretenden decir que el paraíso se halla en el cielo y no es cosa de creación. Ya que los ríos que de él nacen son cosas que ven nuestros ojos, y de ellos pueden hablar aun hoy cuantos deseen, reflexione cada uno que no han sido hechos en el cielo sino en la creación. Se trata de un lugar del Oriente, de una tierra escogida» (3).

CONCLUSION

La desaparición de la Estoa es un fenómeno tan complejo como instructivo, en el que se deben distinguir la suerte de la escuela como tal, la de los estoicos y la de sus doctrinas.

La escuela va perdiendo en vitalidad desde Epicteto durante todo el siglo II, pudiendo decirse que a la muerte de Marco Aurelio (a. 180) ha perdido su antiguo vigor colectivo y consisten-

(1) *L. c.*, c. 2.
(2) DIELS, *Doxographi graeci*, p. 144, sq.
(3) HIPÓLITO, *In hexaemeron;* MG 10, 584.

cia de agrupación escolar. Todavía en el siglo III encontramos, con todo, estoicos relativamente numerosos, que tal vez habrían podido renovar la gloria de la escuela y atraer a la juventud estudiosa, si no es hubieran producido acontecimientos culturales como los que acabamos de reseñar. Porfirio habla de Trifón, amigo de los neoplatónicos de Roma, que es a la vez estoico y platónico (1). Longino da a conocer a los estoicos Temístocles y Febión, de sólida reputación literaria por sus escritos, y a los profesores estoicos Hermino y Lisímaco, de gran prestigio como educadores, aunque no publicaron escritos filosóficos de importancia (2).

Las doctrinas estoicas no desaparecieron con la escuela y los maestros y escritores del Pórtico. La filosofía patrística y la neoplatónica las acogió en casi su totalidad, y perfeccionadas y retocadas han nutrido espiritualmente a todas las generaciones de los filósofos y moralistas de los siglos posteriores en grado más o menos intenso. Con todo, el estoicismo, aun como sistema doctrinal completo, fué también abandonado en el siglo III de nuestra era.

El Pórtico fué reemplazado por otras escuelas; los autores estoicos cedieron el paso a maestros y escritores de nuevas ideologías y el sistema estoico quedó soterrado al surgir construcciones doctrinales más potentes.

La escuela catequética de Alejandría, con sus grandes maestros, discípulos del estoico cristiano San Panteno, Clemente, Ammonio Sakkas y Orígenes, es, a nuestro juicio, la que determina el cierre del Pórtico o su desaparición. Al contemplar la pujanza irresistible de aquella nueva mentalidad erudita y enciclopédica en Clemente, audaz y arrebatadora en Orígenes, y profundamente genial y multiforme en Ammonio, los filósofos paganos quedaron de pronto como hechizados y corrieron a las aulas de la nueva filosofía. Pero el paganismo reaccionó ante el peligro del hundimiento total de su cultura. Los motines populares y las persecuciones oficiales contra los cristianos sirvieron de aglutinante a todos los hombres de ciencia que no se atrevie-

(1) PORFIRIO, *Vita Plotini*, c. 17.
(2) *L. c.*, c. 20.

ron o no quisieron aceptar el magisterio de Cristo, y quedaron frente por frente la filosofía cristiana y la gentílica, como campos atrincherados en que se guarecen dos ejércitos enemigos: la Iglesia y el Imperio de Roma. Cesaron para siempre las diferencias que habían existido entre las diversas escuelas helénicas, y en aquella fusión atropellada desapareció la Estoa a los cinco siglos de su existencia. Platón y Aristóteles, junto con Pitágoras, acoplados todos tres a base de aproximaciones forzosas (1), formaron la triada cuya autoridad científica había de contrarrestar el prestigio de la Verdad de Cristo, acrecentado de día en día por la sangre de los mártires y la sabiduría de los maestros cristianos de Alejandría. Si al lado de los tres sabios griegos hubieran figurado Zenón y Crisipo, la Estoa habría seguido viviendo oficialmente. Pero estos hombres no pudieron ser inscritos entre los grandes maestros del paganismo, porque no eran helenos y porque su doctrina era demasiado favorable al Evangelio. En la división de los campos opuestos no cupo lugar al Estoicismo, que no pudo menos de disolverse desapareciendo para siempre.

Deshecha la unión de la escuela, los maestros estoicos terminaron por consunción. En el siglo IV se hablaba todavía de pitagóricos, platónicos y aristotélicos, pero sin un anacronismo no se hubiera podido hablar de estoicos. El Cristianismo y el paganismo habían polarizado todas las fuerzas sociales y culturales, quedando éstas agrupadas en filósofos cristianos y neoplatónicos. Los grupos dispersos que no entraban en una de estas

(1) La violenta fusión entre sistemas tan opuestos como el de Aristóteles por una parte, y por otra los de Platón y Pitágoras, es más de extrañar si se tiene en cuenta que tanto en la escuela catequética de Alejandría como en la de Plotino se cultivaba intensamente la filología. No creemos que nadie pudiera tomar en serio la tesis de que Platón y Aristóteles coincidan en sus doctrinas, y mucho menos en las que tocan a asuntos religiosos. Mas por razones diversas les convino esa posición a cristianos y a paganos. A los primeros, como consta por los testimonios aducidos de Orígenes, Gregorio Taumaturgo y de Hierocles, porque establecida la unidad de la filosofía pagana podían más fácilmente establecer las doctrinas específicas del Cristianismo. A los gentiles les convenía esa misma posición para formar el frente único contra el Cristianismo. En otro lugar explicamos cómo los mismos neoplatónicos abandonaron en el siglo V esa táctica concordista, particularmente en Ammonio, hijo de Hermias, y en Asclepio.

categorías figuraban como herejes, aunque no lo fueran propiamente, como sucedía con los maniqueos. Las dos grandes fuerzas contrarias hacían levas continuas para engrosar sus respectivas legiones; y si bien en el tiempo de las persecuciones no pudo la Iglesia hacer una propaganda eficaz para atraerse la mayoría, en cuanto amaneció la aurora de la paz, la juventud estudiosa comenzó a desertar en masa del paganismo, pasando de las escuelas helénicas a las comunidades cristianas, donde comenzaron a surgir las grandes figuras de la era patrística.

Más complicado fué el proceso que siguieron las ideas al ser trasplantadas de las antiguas escuelas a la filosofía cristiana o al neoplatonismo. Por lo que hace al Estoicismo, podemos asegurar que no fueron los neoplatónicos los que supieron comprender por sí mismos el valor perenne de los dogmas del Pórtico, sino que los heredaron por medio de la escuela cristiana de Alejandría. Basta un corto recorrido por los problemas principales para ver que los dogmas estoicos, que en la escuela catequética experimentan una elevación definitiva, aparecen de nuevo en el neoplatonismo desfigurados y mutilados.

Comenzando por la psicología, donde el Pórtico había avanzado con tesis tan fundamentales como la unidad del hombre y de su alma, como efecto del logos, Ammonio llegó a expresar con precisión absoluta ese dogma y formuló la unidad no sólo dinámica, sino la constitucional del alma y su unión personal con el cuerpo, sin atribuirle cambio esencial en su naturaleza, y explicando esta unión personal mediante el dogma de la Encarnación. El neoplatonismo recoge de su maestro cristiano Ammonio la doctrina de la unión de alma y cuerpo, pero al perder de vista el misterio de la Encarnación deja también en la penumbra el modo de la misma, ignorando si es de una unión puramente instrumental o una mezcla o unión como materia y forma (1), sin saber si se trata de unión personal, admitiendo en el alma la posibilidad de que posea partes separables (2) y sin más noción de la unión sustancial que la pura posibilidad de que tal vez se

(1) PLOTINO, *Enéadas*, I, 1, 3.
(2) *L. c.*; cfr. I, 2, 5.

puedan unir dos sustancias diversas (1), problemas todos claramente resueltos en Ammonio merced a la inspiración cristiana de su pensamiento. La única ventaja que en estas doctrinas lleva el neoplatonismo al Pórtico es la distinción neta entre materia y cuerpo (2), conceptos a su vez distintos del de sustancia espiritual, temas todos ya trabajados por Ammonio Sakkas (3). En cambio, en el problema de la transmigración de las almas, Plotino duda si las almas de las bestias pueden provenir de los hombres, doctrina reprobada por su maetsro cristiano (4), y que no había hallado eco en el Estoicismo.

Esta duda implica un retroceso lamentable en el concepto y dignidad de la persona, que en el Cristianismo sube hasta hacer de ella una relación subsistente capaz de dar origen a otras personas, como sucede en la Trinidad divina, mientras que en el Neoplatonismo las mismas procesiones divinas son emanaciones de la sustancia de Dios, y respecto de la persona humana se ignora en qué pueda consistir una hecceidad que no se identifique completamente con la sustancia, quedando anegada y sumergida en ella (5), doctrina que en el Estoicismo había logrado fórmulas de mucha mayor precisión.

El mismo proceso de regresión se extiende a toda la moral, cuya orientación está determinada por el grado de perfección

---

(1) PORFIRIO, *Variae quaestiones*, copiado por NEMESIO, *De natura hominis*, 3; MG 40, 597, sq. (texto aducido más arriba).

(2) PORFIRIO, *Sententiae*, 21 (ed. DIDOT, t. 51).

(3) NEMESIO, *De nat. hom.*, 2; MG 40, 537; GREGORIO NISENO, *De anima* I; MG 45, 188. No es difícil comprobar cómo todos los neoplatónicos dependen en este punto de AMMONIO SAKKAS, cuyas ideas conocemos suficientemente por NEMESIO, quien copia a PORFIRIO. Véase a propósito de esto último a ARNIM (*Quelle d. Ueberlief.* ü. *Ammonios Sakkas* en Rhein. Mus. XLII 276-285). FREUDENTHAL v. *Ammonios* en REPAULY-WISSOWA tiene por indiscutible que NEMESIO toma las ideas de AMMONIO en la obra de PORFIRIO. Asentada esta base, que AMMONIO fué el que efectivamente atacó a los estoicos en la doctrina de la corporeidad, se hace explicable cómo en el porvenir el tema de la corporeidad del alma es combatido victoriosamente por todos sus discípulos; LONGINO en su tratado *Sobre el alma* (en EUSEBIO, *Praep. evang.* XV 21; MG 21, 1352), PLOTINO (*Sobre el alma* en EUSEBIO, *Praep. evang.* XV 22; MG 21, 1353), PORFIRIO en sus *Sentencias* 21, PROCLO en su comentario al libro IV de la *República de Platón*, p. 415.

(4) AMMONIO, *De providentia*, resumido por Hierocles, *De providentia*, y recogido por FOCIO, *Bibliotheca*, CCLI; MG. 104, 77, sq.

(5) PLOTINO, *Enéadas*, VI, 2, 7.

que se posea de la dignidad personal de Dios y del hombre. Dadas las relaciones personales que necesariamente existen entre las personas divinas y las que libremente puede establecer y establece de hecho Dios con los hombres, se impone la aceptación de una providencia no sólo general mediante leyes eternas puestas por el Creador a las cosas creadas, sino de una providencia personal en la que cada uno de nosotros constituya un objeto de pensamiento y de amor eternos, por el interés con que Dios nos toma bajo su amparo. Esta doctrina que los estoicos atisbaron con singular claridad y defendieron con energía incansable e inteligente, hasta el punto de excogitar sistemas ingeniosos de concordia entre la inmutabilidad de los decretos divinos y la libertad humana, recibió en el Cristianismo su coronamiento perfecto, cuando el mismo Dios se digna hacerse hombre para cumplir en su vida temporal la voluntad eterna del Padre y enseñar a los hombres el camino que en su providencia eterna ha señalado para nuestra conducta. Todo este sistema de interacción divinohumana queda roto por el Neoplatonismo, que, por no admitir la Encarnación, rechaza la providencia particular de Dios sobre cada uno de los hombres, o la deja envuelta en oscuridades que prácticamente equivalen a su negación. Con esto, la moral humana nada tiene que ver con la voluntad divina, que desconocemos; el hombre se proclama autónomo respecto de Dios; su deificación es fórmula vana, que sólo consistirá en el esfuerzo personal que cada uno realice para su propio mejoramiento; la pequeña satisfacción producida por el pensamiento pagano de la autarquía está diluída en las tristezas de un aislamiento interno absoluto. El Neoplatonismo, en el fondo, es panteísta, como lo es también el aristotelismo puro.

Con todo, el Estoicismo no acaba de precisar la doctrina de la personalidad. En el *Corpus* (o Ammonio) las fórmulas trinitarias suponen un concepto mucho más depurado de las personas divinas, depuración que se extiende también a la persona humana, así por la importancia grande que se da a la unidad sustancial de la misma (1) como al dogma inconcuso de la in-

(1) Véase AMMONIO en NEMESIO (*De natura hominis*, 2; 40, 538-539), y *De divinis nominibus*, I, 1; *Mystica theol.*, I, 3; *De cael. hierarchia*, I, 1, 2.

mortalidad (1). Pero todavía no habían tenido lugar las grandes controversias trinitarias; por eso Ammonio no había transformado la doctrina sobre la persona en asunto central de su sistema; le faltó para ello el ambiente histórico, que sirvé de estímulo para las grandes construcciones del genio; esa ocasión la había tenido ya su talento poderoso en las herejías de los primeros siglos, que versaron todas sobre la persona de Jesucristo; es decir, en torno al misterio de la Encarnación. El dogma, que antes había sido ocasión de escándalo y confusión, podía ser en adelante luz proyectada sobre el misterio no menos insondable del hombre, en quien se abrazan espíritu y materia en unión sustancial. San Agustín, Claudio Mamerto y Liciniano de Cartagena dieron suntuosidad y esplendor a la gran fábrica del edificio de la filosofía cristiana, que comienza en Ammonio.

Muchos siglos más tarde había de hacer otro tanto Suárez con el problema de la personalidad, ya suficientemente preparado por los Padres y la Escolástica para una construcción definitiva, que encontró fórmulas cristianas de incomparable profundidad en la Metafísica suareziana. Por eso el Doctor Eximio una y otra vez insiste en la idea de que Aristóteles no pudo conocer la personalidad, porque no conoció la Encarnación y la Trinidad (2). Una vez más la oscuridad del misterio es luz que ilumina al entendimiento en la ruta sinuosa y oscura que escala las cimas deslumbradoras de la verdad. El neoplatonismo pagano fué un obstáculo más, no una ayuda, en la penosa ascensión de esa cumbre, donde todas las filosofías han desfallecido, agotadas por el cansancio, con excepción de la filosofía cristiana.

En otro lugar se ha tratado sobre el parentesco, o, mejor diríamos, sobre la identidad entre la lógica estoica y la de los Padres, especialmente en San Agustín. En los Padres alejandrinos se presupone la misma lógica, y no podía ser menos, puesto que para un pensador cristiano no cabe opción entre el dogmatismo

---

(1) *De eccl. hierarch.*, VII, 2, 3. El estilo de este capítulo admirable encaja perfectamente en la mentalidad de los cristianos del siglo III sobre la muerte. Esta es liberación, es triunfo. Así la describen San Cipriano y los artistas cristianos en pasajes de dicho Santo y de Gerke, que se han aducido más arriba.

(2) SUÁREZ, *Disput. met.*, XXXIV, 2, 4; XXXIV, 2, 19.

estoico y el escepticismo en que habían incurrido tanto los peripatéticos como los académicos y platónicos posteriores. En el Neoplatonismo no se da cabida, es cierto, a la duda sistemática de los sucesores de Carnéades, pero tampoco el dogmatismo aparece con toda la fuerza que exige la filosofía perenne. La diferencia entre el Neoplatonismo, por una parte, y por otra, el dogmatismo estoicocristiano, está en que según la filosofía dogmática la razón humana es capaz de avanzar hacia el conocimiento de Dios, especialmente cuando es ayudada por auxilios sobrenaturales, sin tener que apelar a medios irracionales, como los de la unión teúrgica del alma con la divinidad. Los neoplatónicos incurrieron, ya desde el mismo Plotino, en estos extravíos, índice de desconfianza en las fuerzas naturales y obedienciales de la inteligencia humana.

Pongamos punto final con una cuestión más. ¿Cuál de los dos sistemas se acerca más al Cristianismo? ¿El Pórtico o el Neoplatonismo de Plotino? Tal vez no se pueda contestar a esta pregunta sino mediante una distinción. El contenido de la doctrina estoica está mucho mejor orientada hacia el Cristianismo que el sistema neoplatónico. Séneca, en sus cartas y diálogos, parece un catecúmeno que va camino del Evangelio, sin conocerlo. Las *Enéadas* de Plotino están escritas por quien conociendo y estimando el Evangelio no se quiere convertir. Por eso San Jerónimo incorpora el nombre de Séneca a los escritores cristianos, mientras que San Agustín no se atreve a hacer otro tanto con Plotino, aun persuadido de que los errores de los platónicos son pura disimulación.

Purificado el Neoplatonismo de sus extravíos, es evidente que ofrecía grandes ventajas para la educación de las generaciones cristianas, por el sedimento evangélico que había recibido de Ammonio Sakkas. Las expresiones platónicas sobre la divinidad corregidas por Ammonio eran más espirituales, más nobles y de una religiosidad más elevada que las del Pótico. Al Estoicismo le perjudicaba su poca precisión en el concepto de espíritu y la misma austeridad jactanciosa y presumida de su moral. Tales fueron los defectos que San Agustín les echaba en cara. Oigamos lo que dice, comentando la parábola del Buen Pastor:

«Hubo algunos filósofos que con muchas y sutiles divisiones y definiciones hilvanaban raciocinios agudísimos, componían libros y más libros, y llenando el aire con su sabiduría a grandes voces, hasta se atrevían a decir a los hombres: Imitadnos, seguid nuestra secta, si queréis ser felices. Mas no entraban por la puerta; querían destrozar, sacrificar y matar» (1).

En forma semejante habla de los fariseos. Ni en los unos ni en los otros reprueba la enseñanza, sino la vida, los alardes, la insuficiencia salvífica y la incompetencia para dirigir a la humanidad hacia Dios.

El otro defecto era el de la falta del concepto puro de espiritualidad, aunque sin tildarlos de materialismo. Lo que en ellos vitupera es que todo lo creían cuerpo, reconociendo que esta noción no era en los estoicos igual a la que el Cristianismo y el Neoplatonismo hicieron prevalecer en la cultura grecolatina. Si Zenón hubiese tenido ideas más claras sobre el cuerpo y el espíritu no hubiera habido controversia entre los estoicos y los académicos. Sólo que el fundador de la Estoa se obstinó en su afán de ser consecuente o constante, sin advertir que partía de una falsa posición. Su lógica era recta en lo que enseñaba sobre la evidencia como criterio de la verdad; pero esa evidencia que se realiza en los actos intelectuales *comprensivos* no se puede extender temerariamente a toda clase de conocimientos. San Agustín concentra estas quejas en la frase siguiente:

«Si Zenón hubiese despertado de una vez y hubiese visto que no se podían comprender sino las cosas que él definía, y que esto no se puede dar en las cosas corpóreas, a las que él reducía todo, tiempo ha que se habría apagado este incendio que prendió con tal violencia. Engañado por el espectro de la constancia, como dicen los académicos, sin que yo disienta en ello, la fe en los cuerpos, que le fué perniciosa, revivió en Crisipo...» (2).

Catorce años más tarde (400-416) renovaría San Agustín los ataques contra el escepticismo académico al terminar su obra *De Trinitate*, que le ocupó una gran época de su episcopado, sin pre-

---

(1) San Agustín, *In Ioan. tract.*, 45, 3; ML 35, 1.720.
(2) San Agustín, *Contra académicos*, III, 17, 39; ML 32, 955.

sentar estas excusas y alabanzas de la Academia ni atacar a los estoicos, a quienes parece haber conocido mejor con el tiempo (1). Por la misma sazón (401-415) componía también la obra *De Genesi ad litteram*, en la que reconoce otros sentidos distintos en el uso de la palabra *cuerpo*, sin ceñir a ella la controversia sobre la naturaleza del alma (2). La filosofía cristiana, a pesar de la ocultación de las obras de Ammonio Sakkas (entre las que creemos que hay que incluir el *Corpus dionysiacum* y el tratado *Sobre el alma*, fragmentariamente conservado por Nemesio), a pesar del silencio sobre los otros escritores de la escuela cristiana de Alejandría, se abría paso por medio del Neoplatonismo pagano estableciendo las bases del pensamiento de la Edad Media, que en sus líneas principales coincide con las doctrinas del Pórtico. El Cristianismo, por lo tanto, ha salvado el patrimonio de la Estoa, purificándola de sus defectos y elevando sus dogmas a una esfera superior.

ELEUTERIO ELORDUY, S. I.

Facultad Filosófica de Oña (Burgos).

(1) SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, 15, 12; ML 42, 1.073, sq.
(2) SAN AGUSTÍN, *De Genesi ad litt.*, X (25), 41; ML 34, 427.

BIBLIOGRAFIA

Novi Testamenti Biblia graeca et latina, critico apparatu aucta, edidit Ioseph M. Bover, S. I. (Matriti MCMXLIII), pág. LXXX y 772, duplicadas las páginas con numeración arábiga.

Introducción o Prolegómenos magistralmente escritos, texto griego con esmerada escrupulosidad preparado e impreso con tanta corrección como gusto tipográfico, he aquí el triple elogio que gustoso tributo al R. P. Bover y a cuantos han sido generosos Mecenas, felices cooperadores o ejecutores diligentes de tan benemérita obra. Pero el triple elogio hay que desdoblarlo afortunadamente en más y más elogios. Porque lo magistral de la introducción no está tan sólo en su escritura; está en su misma concepción, tan objetiva como personal; en su división y subdivisiones lógicas, en su exposición clara y metódica de los principios críticos y de los criterios documentales y racionales adoptados en la fijación del texto; mientras que lo correcto, sobrio y elegante de la presentación tipográfica del mismo texto griego es el coronamiento más adecuado de la ingente labor que supone un texto crítico tan a conciencia preparado e impreso.

Y no añadiría yo una palabra más acerca de una obra que por su valor intrínseco me obliga a rendirle con toda sinceridad mi admiración, mi respeto, mi entusiasmo; pero a decir algo más me obligan también, por una parte, mi imparcialidad de crítico; por otra, la modestia y la sinceridad científica del R. P. Bover, que en su «Saludo al lector» indica sus deseos de que en ediciones siguientes «*lacunae compleantur et errores emendentur*». Me es grato decir que en su obra ni encuentro lagunas que llenar ni errores que corregir; pero sí me atrevo a proponer o a indicar *mejoras*, que en ediciones sucesivas se podrían introducir.

Primera mejora: la supresión del texto latino. He sido y soy entusiasta admirador de la Vulgata latina; por lo mismo, su yuxtaposición con el texto griego en la edición del R. P. Bover no me podría disgustar, antes me resulta gratísima, porque la sola comparación de las páginas duplicadas del texto griego y del latino constituye una de las más brillantes apologías del texto de la Vulgata latina. Pero en nuestro caso esa yuxtaposición no me parece digna: junto a una edición estrictamente crítica del texto griego, una mera transcripción del texto latino de la Vulgata Clementina (por perfecta que sea, como lo es) no puede presentarse dignamente *desde el punto de vista crítico*. Más aún, considerada la cosa *tipográficamente*, desdice no poco ese texto latino junto al griego por sus tipos, por el cuerpo de ellos, por toda su presentación. Reconozco el

mérito de hacer coincidir las páginas de ambos textos, griego y latino; reconozco lo bien pensado de los títulos y subtítulos del texto latino; pero con todo ello lo que es yo no podría aprobar el transcribir y publicar un texto no crítico junto a otro estrictamente tal. Fíjese el culto lector, por ejemplo, en las páginas 567, 573, 619, y verá lo justo de nuestras apreciaciones.

SEGUNDA MEJORA: el número 4 del Prolegómeno III, acerca de los *Criterios racionales* (pág. XXXIX), parece resultar insuficiente en sí mismo y poco coherente con el *Scholion* 2, acerca del Apocalipsis (pág. 64 s.); y menos coherente aún con los textos mismos del Apocalipsis, señalados comúnmente por los críticos como *solecismos;* y que creyéndolos yo corregidos por el R. P. Bover, como consecuencia del *Scholion 2*, los encuentros sin corrección; por ejemplo, Apoc. 1, 4 s.; 2, 20.

TERCERA MEJORA: la puntuación del texto griego. Hermosamente dice el R. P. Bover, hablando de la ortografía adoptada en el texto latino, «*Nimirum orthographiam sententiae subiecimus*» (pág. 14, líneas 2 s.); pero no sé cómo compaginar esa afirmación con la que seis líneas antes se lee de que la ortografía de la Vulgata Clementina se sigue en todo el texto. Sería de desear que ese principio «de someter la ortografía [y la puntuación] al sentido del texto» se siguiera con la mayor escrupulosidad, sobre todo en el texto griego. De hacerlo así, el pasaje de San Mateo (3, 3) y los paralelos de San Marcos (1, 2) y de San Juan (1, 23) hubiesen tenido una expresión tipográfica y de puntuación muy distinta de la que tienen; y en completa armonía con la mente de Isaías, a la que por desgracia no se conforman en su forma actual en la edición que estudiamos.

CUARTA MEJORA: en la introducción parece que hubiera sido muy conveniente hacer resaltar el hecho de la *coincidencia y concordia sustancial* de los principales códices entre sí y aun de las distintas ediciones críticas griegas entre ellas mismas; para evitar en más de un lector la idea errónea de que no existe todavía un texto griego del Nuevo Testamento que corresponda sustancialmente a los textos originales. Asimismo se debería hacer resaltar más en la introducción que las divergencias en la inmensa mayoría de los casos se refieren a puntos secundarios y muy secundarios.

ULTIMA MEJORA: creo que una nueva edición de la obra del reverendo P. Bover llegaría a tener autoridad sin igual si en la presentación tipográfica del texto griego aparecieran de manera clara y categórica los textos que ya se pueden dar por *definitivos*, distinguiéndolos tipográficamente de aquellos en los que existe aún una *duda positiva* de su autenticidad. Por lo menos sería oportunísimo un apéndice o varios apéndices, en que se señalaran los textos *críticamente inciertos* a una con la lectura que en cada caso se creyeran más probables.

Nadie mire las mejoras que propongo como señalación de defectos en la edición que he juzgado con toda imparcialidad; y que con la misma imparcialidad con que antes he admirado, respetado y elogiado, vuelvo a admirar, respetar, elogiar y recomendar con todas veras, como obra de verdadero avance y progreso para la determinación y fijación del texto griego del Nuevo Testamento.

ROMUALDO GALDOS, S. I.

JOSÉ M.ª BOVER, S. J.—*El Evangelio de N. S. Jesucristo. Los cuatro Evangelios, armonizados y ordenados cronológicamente.*—Un volumen de XL-489 páginas, formato 10 x 16 cms. Editorial Balmes, Durán y Bas, 11, Barcelona, 1943. Edición en papel biblia o en papel satinado. Precio indistintamente para cada edición: 8,50 pesetas en rústica y 12 en tela.

Presenta este excelente libro una relación seguida de todo cuanto narran los cuatro Evangelistas, formada mediante una científica combinación y acoplamiento de todo el contenido de los Evangelios. El engarce es obra del armonizador; las palabras y sentencias, las mismas de texto sagrado. Así se obtiene la vida fundamental de Nuestro Divino Salvador, tejida de las mismas expresiones evangélicas, sin las repeticiones consiguientes a las cuatro narraciones distintas de los cuatro Evangelistas.

El orden orientador de la agrupación de los hechos es el cronológico, cuyos principios básicos vienen expuestos en la Introducción. En ella se señalan con mano maestra las características y desarrollo de los tres períodos de la vida de Jesús: infancia y vida oculta, vida pública y consumación. Y para su mejor inteligencia antes se ha descrito la situación política, religiosa, social y topográfica de Palestina en tiempo de N. S. Jesucristo.

La versión castellana, propia y personal del autor, sobresale por el buen gusto, por la fidelidad y caridad. Está hecha según el texto de la Vulgata, pero con la mira puesta siempre en los originales griegos; de modo que a su luz matiza la traducción del latín, reuniendo así las ventajas del texto litúrgico latino y las del griego, que sirvió de modelo a la Vulgata.

Por todas partes aparece en la obra la nitidez, orden y pulcritud, lo mismo en la redacción que en la presentación tipográfica. El desenvolvimiento gradual de la vida del Salvador desfila en 361 párrafos, precedidos de su epígrafe propio y seguidos, cada uno, de un breve comentario o de alguna otra ilustración, piadosa o doctrinal.

Un apéndice instruye sobre el modo de meditar, y cuatro hermosos índices facilitan la utilización de esta concordia evangélica: el litúrgico, el de los pasajes de cada Evangelista, el sinóptico y, finalmente, el de los principales hechos y dichos del Salvador en su vida pública. Este último—el más original—está sumamente indicado para círculos de estudios, por los temas que agrupa, muy ordenados y fecundos.

De la labor tipográfica, aparte de otras laudables dotes en la selección y distinción de tipos, en la nitidez de la estampación y calidad del papel, sólo queremos destacar lo artístico y habilidoso con que se hacen resaltar los diálogos de la narración evangélica.

Mucho nos complacemos en augurar el éxito y difusión que merece libro a todas luces tan recomendable.

SANDALIO DIEGO, S. J.

JUAN LEAL, S. I.—*Nuestra Fe en la Eucaristía.* — Escelicer, Cádiz-Madrid, XV-212 págs., 1943.

Siguiendo el criterio general de las publicaciones del Centro de Cultura Religiosa Superior de Granada, el presente volumen ni es un libro piadoso ni tampoco un tratado científico de teología, sino algo medio que, vulgarizando con solidez y competencia lo mejor de la Eucaristía, aspira a fomentar la devoción hacia tan augusto misterio.

Nuestra Fe en la Eucaristía se llama este libro. Y cierto que quien recorriere atentamente sus páginas podrá formarse una idea bastante exacta de la doctrina eucarística. La primera lección es una ojeada histórica al hecho de la fe cristiana en la Eucaristía, hecho que, partiendo del momento presente y pasando a través de muchas generaciones, empalma con los orígenes del Cristianismo, arrancando del mismo Jesucristo (lec. 2.ª), cuya promesa e institución eucarísticas se estudian en los apartados tercero y cuarto. En los capítulos quinto y sexto nos adentramos en la naturaleza de la Eucaristía, tal como Jesucristo la ha concebido, admirando su carácter de sacrificio y de sacramento. La última lección no hace sino apuntar sintéticamente algunos aspectos de la Eucaristía como misterio.

S. G.

RAMÓN J. DE MUÑANA, S. I.—*Verdad y Vida.*—Colección de hechos y dichos catequísticos. Tomo I: *El Credo y los Novísimos.*—Bilbao, El Mensajero, 753 págs., 1944.

Según el plan del autor, *Verdad y Vida* constará por lo menos de cuatro volúmenes, distribuídos de la siguiente manera: I. *El Credo y los Novísimos.* II. *Los Mandamientos de la Ley de Dios y de la Iglesia.* III. *El pecado. La gracia. Los Sacramentos.* IV. *La oración y el Padrenuestro.*

Ya tenemos entre las manos el primer tomo, venturosas primicias de toda la obra. A juzgar por esta muestra, la obra no será propiamente un Catecismo, aunque también contiene la parte doctrinal correspondiente, sino más bien una rica cantera de ejemplos, anécdotas y curiosidades, ordenadas a facilitar las explicaciones catequísticas, haciéndolas atractivas y prácticas.

No faltarán quienes hubieran deseado una mayor depuración crítica. El autor se hace cargo del reparo y expresa así su criterio en esta parte: «Hemos preferido presentar la obra con todas las citas de primera o segunda mano que nos fué posible, dados los escasos medios que teníamos a nuestro alcance, aunque la autoridad de algunas fuentes sea nula, históricamente considerada... El juicioso lector, a vista de esas fuentes, podrá formarse idea de la garantía que le merecen los hechos que se narran... Imposible verificar los miles de ejemplos que aquí se contienen... Y si suprimimos los que no son rigurosamente históricos, en muchos puntos de doctrina la colección resultaría deficiente...» (págs. 5-6).

Saludemos, pues, con respeto y simpatía este primer volumen de *Verdad y Vida*, consagrado a la explicación en ejemplos del Credo y de los Novísimos, el cual viene a enriquecer la ya abundante biblioteca catequística española.

S. G.

J. BUJANDA, S. I.—*Vida espiritual y elección de estado.*—Cádiz, 1943.

No es un comentario de los Ejercicios espirituales ignacianos este libro del P. Bujanda; pero está concebido y dispuesto conforme al plan general y al espíritu de San Ignacio de Loyola. Extrañará tal vez a algunos la parte apologética introducida en el capítulo primero y la forma original del bellísimo capítulo último, que no responde, sin embargo, *enteramente* a la «Contemplación para alcanzar amor».

Es éste un libro de espiritualidad tradicional, maciza y sólida, como carpinteado por un teólogo de profesión, escrito con suave unción y rara amenidad. Su estilo sobrio, clásico, preciso, se torna pintoresco no pocas veces, con observaciones del autor y rasgos de erudición científica e histórica, llegando a alcanzar cumbres literarias de gran belleza en el capítulo primero, cuando demuestra por la finalidad la existencia de Dios y la creación del mundo, y en el capítulo último, que es un «Cántico de amor a Jesús», pero un cántico descriptivo y contemplativo más que lírico, a pesar de ser todo él un largo coloquio; un cántico de amor y alabanza, como el que exhalarían San Francisco de Asís o San Buenaventura haciendo oración frente al paisaje multiforme de las criaturas. ¡Qué deliciosamente describe y pinta al ruiseñor, no por reminiscencias literarias, sino por observación directa, minuciosísima, admirativa y poética, en las páginas 39-41 y 546! Y lo mismo podríamos decir del naranjo, de la mariposa, de los variadísimos sonidos e instrumentos de una orquesta que ejecuta la *Sinfonía pastoral*, de Beethoven. Da gusto ver a un teólogo dotado de tan fina percepción de las bellezas naturales, para extraer de ellas lecciones ascéticas y amor divino, y de alma tan ingenuamente efusiva, dentro de la mayor sobriedad, concisión y exactitud.

R. V.

GUMERSINDO DE ESTELLA, O. F. M. CAP.—*Historia y empresas apostólicas del siervo de Dios P. Esteban de Adoáin.*—Pamplona, 1944.

En la aldeita navarra de Adoáin, escondida en las estribaciones pirenaicas, el 11 de octubre de 1808 nace Pedro Francisco Marcuello, que será en religión P. Esteban de Adoáin. Tras una juventud pastoril y labriega, inocente y piadosa, el 28 de noviembre de 1828 viste el hábito de capuchino en Cintruénigo, cuando apenas había iniciado los estudios de gramática. Es extraña la rapidez con que se ordena de sacerdote, en 1832, antes de cursar la Teología, sólo explicable por las azarosas circunstancias de la época. No tarda en estallar la primera guerra carlista. El año 1834 se ve forzado a salir de Pamplona, y en una gran casería de Bértiz, oculta en el bosque, vive dos años, estudiando Teología. El decreto de exclaustra-

ción de 1835 le obliga a vivir así en la montaña navarra, hasta que, fracasada la guerra carlista, parte para Italia en 1839. Tres años más tarde, y a los treinta y tres de su edad, se embarca para las misiones de Venezuela. Entonces se revela el P. Adoáin como el gran misionero del siglo XIX, un nuevo Javier, del temple de su insigne paisano, con la reciedumbre e intrepidez de un guerrillero carlista. Entre los indios del Apure, su evangélica predicación, cuajada de heroísmos y de casos prodigiosos, lo eleva a la categoría de civilizador de aquellas tribus. Los indígenas le adoran, pero el Gobierno le obliga a salir de Venezuela por negarse a nacionalizarse en aquella República y a jurar su Constitución liberal. Regresa a Europa y torna a embarcarse para las costas venezolanas. Su conducta es la de intrépido ministro del Evangelio. Por eso es encarcelado. Sale para la isla de Cuba, donde, protegido por el Beato Claret, evangeliza aquellos campos, sedientos de la palabra divina. De Cuba se dirige a Guatemala. El Presidente, D. Rafael Carrera, indio de pura cepa, de mano dura y de sentimientos cristianos, le agradece públicamente la labor pacificadora y moralizadora que realiza en sus misiones. Lo mismo intenta hacer el P. Adoáin en El Salvador, a pesar de las turbulencias políticas. Desterrado por la revolución de Guatemala, tiene que buscar refugio en San Francisco de California. De allí vuelve a Europa. Los pueblos de Navarra escuchan, al terminar la última guerra carlista, las voces de perdón y penitencia que les grita su paisano, el capuchino de ojos extáticos o relampagueantes y de barba nevada y caudalosa, desbordada sobre el pecho. Desde la primavera de 1877 hasta el otoño de 1880, el P. Adoáin es el Apóstol de Andalucía. Sólo la muerte consigue detener los pasos de este evangelizador de la paz, que es al mismo tiempo el verdadero restaurador de la Orden Capuchina de España. «Vista en conjunto—diremos con su biógrafo—la labor de este hombre excepcional parece fabulosa: organizó en Cuba, Guatemala y El Salvador 19.918 hogares cristianos. Distribuyó en Cuba 82.000 comuniones. En Centro América, cerca de 400.000. No hemos sumado las de Venezuela, Francia y España. Fundó tres pueblos en país de salvajes. Estableció en más de 200 parroquias la Asociación de Hijas de María, de la Divina Pastora, de la Tercera Orden y la Archicofradía del Corazón de María. Erigió varios centenares de cruces en los campos. En América Central pacificó varios alzamientos y revoluciones. Asistió muchas veces a los apestados. Fundó varios conventos y casas de Ejercicios. Atravesó ocho veces los mares. Caminaba cada año centenares de leguas a pie y a caballo. Si se tiene en cuenta que mientras realizaba esta labor sufrió persecuciones, procesos, cárcel, destierros, enfermedades graves, se echará de ver que fué un prodigio de constancia. No podrá extrañarnos que el Cielo confirmará su predicación con prodigios admirables» (p. 489-90).

Gozó en su vida fama de santo. Su proceso de beatificación está incoado. Esta biografía, erudita y documentada, escrita por el padre Gumersindo de Estella, contribuirá indudablemente a enaltecer la figura del P. Adoáin y a que todos cuantos hablan nuestra lengua conozcan y admiren al que fué apóstol y misionero.

R. V.

CARDENAL MANNING.—*El Sacerdocio eterno.*—Barcelona, 1943.

Conocidísima es la personalidad del Cardenal Manning, Arzobispo de Wéstminster, una de las más relevantes de la Iglesia Católica en Inglaterra, y en una época fecunda en grandes personalidades. Venido del anglicanismo, como Newman, en aquellos años, tan espiritualmente dramáticos, del Movimiento de Oxford, y ascendido después de Wiseman, a la sede primacial inglesa, se preocupó más que nadie por la formación espiritual de los sacerdotes, fundando la comunidad de sacerdotes seculares, que llamó Oblatos de San Carlos, bajo la dependencia inmediata del prelado. A ese mismo espíritu obedeció la composición de su libro, ya clásico. *El sacerdocio eterno*, de altísima doctrina y suave tono pastoral, que deberían leer y meditar todos los sacerdotes. La traducción que aquí se presenta está hecha con exactitud y propiedad por el P. Andrés G. Rivas, S. I.

E. D.

La santidad sacerdotal.—Lecturas escogidas sobre la excelencia del sacerdocio católico.—Barcelona, 1943.

En esta colección de espirituales lecturas hay documentos preciosísimos, para los cuales todo elogio parece exiguo; verbigracia, la *Exhortación al clero católico*, de Pío X: la inmortal Encíclica de Pío XI sobre el Sacerdocio, y el discurso del mismo, intitulado «Como los ángeles de Dios». Ha sido buena idea la de añadir al final del libro las Oraciones litúrgicas de la Ordenación, en latín y castellano, que constituyen un verdadero Manual de Ordenandos. No estimamos tan acertadas las ideas vertidas en la Nota preliminar y la selección de ciertas páginas del Cardenal Mercier. Se puede ponderar la perfección sacerdotal muy altamente, sin comparaciones odiosas y además inexactas. Los que repiten y aun exageran algunos conceptos del Cardenal Mercier parecen ignorar que el mismo eminentísimo prelado reconoció en sus expresiones insuficiente exactitud y precisión, lamentando que ciertas adhesiones demasiado entusiastas hubiesen alterado su pensamiento. (Cf. Gregorianum, 1922, 111, ss.) Como apéndice, pero impreso aparte, va un artículo del padre Ulpiano López, S. I., titulado «La perfección sacerdotal y su fundamento».

E. D.

ANTONIO PEINADOR, C. M. F.—*Santidad sacerdotal y perfección religiosa.*—Ensayo teológico sobre la perfección comparada del sacerdocio secular y del estado religioso. Madrid, 1943.

Para poner en claro y puntualizar con toda exactitud teológica algunas cuestiones que ciertos autores modernos se empeñan en involucrar, viene muy a tiempo este librito del P. Peinador, que no es más que la edición española del libro publicado por el mismo autor en latín hace cuatro años, titulado *Sacérdotium saeculare et status*

religiosus, seu de perfectione comparata inter sacerdotium saeculare et statum religiosum, del cual hizo recensión esta Revista en 1943, páginas 132-138. Los elogios que entonces se tributaron a dicha obra podíanse repetir ahora: precisión, nitidez, método, solidez de doctrina y fidelidad a las enseñanzas de Santo Tomás.

E. D.

IGNACIO CASANOVAS, S. I.—*El ideal del sacerdote.*—Barcelona, 1943.

Hoy, que tanta literatura ascéticoteológica y pastoral se produce alrededor del tema del sacerdocio, serán leídas con sigular fruición estas tres conferencias del preclaro P. Casanovas († 1936), reeditadas en lindo opúsculo por Editorial Balmes. *El ideal del sacerdote* es Jesucristo. Jesucristo, como *Verdad eterna* revelada a los hombres, es el *ideal del entendimiento.* Jesucristo, como *Santidad esencial* y ejemplar de todo amor, es el *ideal de la voluntad.* Jesucristo, en cuanto es *el Hombre normal,* perfectísimo en todos sus sentimientos, constituye el *ideal del sentimiento.* Tales son las ideas desarrolladas con aquella jugosa profundidad y luminosa transparencia, características del P. Casanovas.

E. D.

ENRIQUE BARRACHINA, Pbro.—*La vocación al sacerdocio.*—Barcelona, 1943.

Prudentes y sabias consideraciones dirigidas al joven que se dispone a elegir estado, proponiéndole los sublimes ideales del sacerdocio, en caso de que Dios le llame para ese estado, e indicándole los medios de conocer la vocación y las industrias para conservarla. Recomendamos calurosamente la lectura de estas alentadoras e instructivas páginas a todos los seminaristas y a cuantos se ocupan de la dirección espiritual de la juventud.

E. D.

ADOLFO MUÑOZ ALONSO.—*La Asunción de María.*—Verdad y definibilidad. Publicaciones de la Junta Nacional Restauradora del Misterio de Elche y de sus templos. 1944.

— *El Símbolo de la Fe en San Agustín.*—Murcia, 1943.

Son dos breves opúsculos de asunto teológico, como lo indican los títulos, pero al alcance del gran público. En el primero se demuestra la tesis mariológica de la Asunción de Nuestra Señora a los cielos y la posibilidad de ser definida por la Iglesia como dogma de fe. El autor, en medio de su concisión, da muestras de conocer los más importantes escritos sobre la materia.

En el segundo se nos brindan hermosos pensamientos agustinianos sobre el Credo, y en ocho columnas paralelas se nos presentan los ocho pasajes distintos en que San Agustín habla del Símbolo de la Fe.

ADOLFO MUÑOZ ALONSO.—*En la festividad de Santo Tomás de Aquino.*—Discurso conmemorativo en el curso académico 1943-44. Murcia, 1944.

Es un discurso, o, mejor, un manojo de efusiones vibrantes y líricas en loor del Doctor Angélico: «Los discípulos de Santo Tomás de Aquino han presenciado imperturbables el desfile cruento de las filosofías nuevas desde el balcón teológico de las *Sumas*, en cuyo fondo aparece siempre, hierática y solemne, la figura del Maestro de Aquino, evidenciando con el sol de su doctrina las desviaciones heptaseculares del discurrir humano». Y es la postulación de un tomismo, no en sentido de retorno, sino de avance: «Por eso tomismo significa para nosotros no la genuflexión rítmica y dogmática al Doctor filósofo, sino un grito al trabajo sin tregua para vigilar cada noche y cada filosofía, salvándole a Dios, a punta de contemplación, el valor entitativo del Sér y de la Nada».

R. G.

CÁNDIDO MARÍN, S. I.—*Una celebridad desconocida: R. P. Tomás Gómez Carral, S. I.*—Madrid, 1943.

Tiene razón el P. Marín al poner como rótulo de su libro *Una celebridad desconocida*, porque el R. P. Tomás Gómez, iniciador y creador de esas dos grandes instituciones españolas, Comillas y Deusto—hoy Universidades—, es una flor de sombra, cuya egregia figura apenas conocen los mismos que disfrutan de sus bienhechores efluvios. Fué un montañés de alma gigante que soñó grandes empresas para regenerar católicamente a España, y Dios le deparó los medios de plasmarlas en realidades, poniéndole en su camino personajes excepcionales, como el primero y el segundo marqués de Comillas. Allá por los años de 1862, la primera vez que el P. Gómez vino de profesor a Salamanca, concibió la idea de fundar un Seminario modelo, superior al Seminario Central, que empezaban entonces a regir los PP. de la Compañía en aquella ciudad, de tan claros timbres universitarios. Casi veinte años tardará en verificarse su sueño dorado, primeramente en La Guardia, y al cabo de un decenio más, en Comillas. Andando los años, se cumplirían plenamente los augurios del ilustre P. Urráburu, en 1882: «Según yo entiendo, ese Seminario, si no le faltan los recursos, puede llegar a ser una verdadera *Universidad Católica*, donde se enseñen todas las ciencias eclesiásticas».

Con gran efusión y filial cariño, el P. Marín nos ha trazado en estas páginas, más que una historia, una cálida semblanza del padre Gómez y una memoria entusiasta de los primeros años comilleses.

R. V.

LIBROS RECIBIDOS EN LA REDACCIÓN

DE SUS AUTORES

JOSEH M.ª BOVER, S. I.—*Novi Testamenti biblia graeca et latina critico apparatu aucta edidit...*—772 págs., Madrid, 1943 (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Patronato R. Lulio, Instituto Francisco Suárez).

CÁNDIDO MARÍN, S. I.—*Una celebridad desconocida: R. P. Tomás Gómez Carral, S. I.*—177 págs., Madrid.

ADOLFO MUÑOZ ALONSO.—*La Asunción de María.* Verdad y definibilidad.—Publicaciones de la Junta Nacional Restauradora del Misterio de Elche y de sus templos, 35 págs., Madrid.

— *El Símbolo de la Fe en San Agustín.*—14 págs., Murcia, Tipografía Sucs. de Nogués, 1943.

— *En la festividad de Santo Tomás de Aquino.*—Discurso conmemorativo en el curso académico 1943-44. 18 págs., Murcia, Tipografía Sucs. de Nogués, 1944.

ESCELICER, S. L., CADIZ-MADRID

JOSÉ LUIS DÍEZ, S. I.—*Manual de Sistemas y Errores sociales.*—Tercera edición, 266 págs.

JESÚS M. GRANERO, S. I.—*Credo. Exposición del dogma católico:* I. *Dios.* II. *Jesucristo.* III. *La Santa Iglesia.*—126-244-177 páginas, 1943.

ALFONSO TORRES, S. I.—*Lecciones sacras sobre los santos Evangelios.* Vol. III. *Del paralítico de la piscina al Sermón del Monte.* 274 págs., 1944.

EDITORIAL EL PERPETUO SOCORRO, Manuel Silvela, 14, Madrid.

RAMÓN SARABIA, Redentorista.—*La primera Comunión. Pláticas.*—2.ª edición, 391 págs., 1944.

LA EDITORIAL CATOLICA, S. A., Alfonso XI, 4, Madrid.

NÁCAR-COLUNGA.—*Sagrada Biblia. Versión directa de las lenguas originales.*—Biblioteca de Autores Cristianos. XCIV-1.406 páginas, 1944.

José M.ª Pemán-M. Herrero García.—*Suma poética.*—Amplia colección de la poesía religiosa española. Biblioteca de Autores Cristianos. LXXIX-669 págs., 1944.

EDITORIAL LUMEN, Rocafort, 219, Barcelona.

Jesús Simón, S. I.—*El hombre. Estudios científicoapologéticos.* — 250 páginas, 1944.

F. M. Braun, O. P.: *El Evangelio y los tiempos actuales.*—Trad. por José Munera, S. I., 160 págs., 1944.

Mario Bendiscioli.—*La política de la Santa Sede.*—Traducido del italiano por C. M., 210 págs., 1944.

Alexis Marcoff.—*Pugachev.*—292 págs., 1944.

INDICE DEL VOLUMEN 18

AÑO 1944

ARTÍCULOS — *Págs.*

BOVER (J. M.): ¿El códice 1.841 (= 127), es el mejor representante del Apocalipsis? ... 165
— La verdad histórica de la Biblia, según la Encíclica «Divino afflante Spiritu» ... 249
ELORDUY (E.): ¿Es Ammonio Sakkas el Pseudo-Areopagita?... 501
— Estoicismo y cristianismo ... 375
GONZÁLEZ (S.): Un eco de los Padres españoles en el siglo XI. 361
HELLÍN (J.): Derecho internacional en Suárez y en Molina ... 37
— Sobre la unidad de la teología dogmática y moral en el P. Vázquez, S. J. ... 257
ITURRIOZ (J.): Un primer opúsculo de Suárez, desconocido hasta ahora ... 331
LOPETEGUI (L.): Felipe III y la residencia de los Obispos ... 233
MADOZ (J.): Vestigios de Tertuliano en la doctrina de la virginidad de María, en la carta «ad amicum aegrotum, de viro perfecto» ... 187
— La respuesta de Esperaindeo a la consulta de Alvaro de Córdoba ... 289
OLAZARÁN (J.): Una intervención tridentina atribuída al menor conventual Francisco Visdomini ... 307
PÉREZ ARGOS (B.): Inmaterialidad y asimilación cognoscitiva en el Ferrariense ... 101
PUIGREFAGUT (R.): ¿Son los cuerpos naturalmente penetrables? (Continuación.) ... 63
— Valor apologético del segundo principio fundamental de la termodinámica. El argumento entropológico de la existencia de Dios ... 443
ROIG GIRONELLA (J.): Algunas observaciones sobre la distinción modal escotística «Formalis ex natura rei» ... 201
SOLANO (J.): Conocimiento y método teológico ... 217
ZALBA (M.): El valor económico en los escolásticos ... 5-145

BIBLIOGRAFÍA

ADRO XAVIER: «El Duque de Gandía, el noble Santo del primer Imperio» (*E. R. G.*) ... 418
SAN ALFONSO M. DE LIGORIO: «La preparación para la muerte; consideraciones sobre las verdades eternas» (*B. A.*) ... 417

Págs.

ARTEAGA (E.): «La belleza ideal» (*R. Villoslada*) 415
BARCO (G. DEL): «En pos de las santas huellas» (*V. A.*) 275
BARRACHINA (E.): «La vocación al sacerdocio» (*E. D.*) 566
BELLOUARD (A.): «Respuestas de Jesucristo a las preguntas de los hombres» (*A. G.*) 270
BLANCO NÁJERA (E.): «El código del Derecho canónico, traducido y comentado. Tomo I» (*F. Lodos*) 267
BLESS (H.): «Psiquiatría pastoral» (*M. Z.*) 139
BOVER (J. M.): «El Evangelio de Nuestro Señor Jesucristo. Los cuatro evangelios armonizados y ordenados cronológicamente» (*Sandalio Diego*) 561
BUJANDA (J.): «Vida espiritual y elección de estado» (*R. V.*)... 563
«Calendario de arte Herder, 1944» (*A. O.*) 138
CASANOVAS (J.): «*El ideal del sacerdote*» (*E. D.*) 566
CASANOVAS (J.): «Estéticas» (*G. V. A.*) 273
CASARES (J.): «Diccionario ideológico de la lengua española» (*M. Batllori*) 278
CAVAGNA (J.): «Hacia Dios y con Dios» (*B. A.*) 418
COMILLAS: «Miscellanea de colaboración científica» (*R. Villoslada*) 413
DRINKWELDER (E.): «Vollendung in Christus» (*M. Zalba*) ... 422
ENDRÖDY (L.): «La vida por Cristo. Vida de Esteban Kazzap» (*E. R. G.*) 416
«ESPAÑA MISIONERA». Revista trimestral ilustrada (*R. V.*) ... 421
FERRARIS (P.): «Historia ecclesiastica ad usum scholarum in compendium redacta» (*S. G.*) 140
FILIÓN (L.): «Vida de Ntro. Señor Jesucristo» (*V. Larrañaga*) 283
GALLINA (C.): «La Biblia para los niños» (*V. A.*) 275
GORDON (A.): «Campaña «pro caridad» (*M. N.*) 420
GORDON (J.): «Maestros de oradores» (*J. L. B.*) 279
GUÍA de la Iglesia y de la Acción Católica española 421
GUMERSINDO DE ESTELLA: «Historia y empresas apostólicas del siervo de Dios P. Esteban de Adoaín (*R. V.*) 563
HENRY (P.): «La visión d'Ostie. Sa place dans la vie et l'oeuvre de Saint-Augustin» (*J. Iturrioz*) 137
HOLZNER (J.): «San Pablo, heraldo de Cristo» (*V. Larrañaga*) 280
ITURRIOZ (J.): «El hombre y su metafísica» (*J. M. Ibero*) 271
LEAL (J.): «Nuestra fe en la Eucaristía» (*S. G.*) 562
LEBRETON (J.): «La vida y doctrina de Jesucristo Nuestro Señor» (*V. Larrañaga*) 283
LESEUR (E.): «Diario y pensamientos de cada día» (*A. E.*) ... 142
LESEUR (E.): «La vida espiritual. Un alma» (*A. E.*) 142
«LITURGIA». Revista mensual de orientación litúrgica (*R. V.*) 420
LOZANO (S.): «Vida santa y ciencia sagrada. Estudio teológico-místico» (*Solano*) 276
LÜTZELER (H.): «Arte y Vida» (*A. O.*) 138
MANNING, Cardenal: «El sacerdocio eterno» (*E. D.*) 565
MANNING, Cardenal: «La santidad sacerdotal» (*E. D.*) 565
MARÍN (C.): «Una celebridad desconocida: R. P. Tomás Gómez Carral, S. J.» (*R. V.*) 567
MESCHLER (M.): «La vida espiritual reducida a tres principios fundamentales» (*R. A.*) 188
«MISSIONALIA HISPANICA». Revista cuatrimestral (*R. V.*) 420
MONTSERRAT (C.): «Misal Romano Festivo» (*A. E.*) 141

Págs.

MONTALBÁN (F.): «Los Cristos en la tierra» (*R. G.-V.*) 142
MUÑANA (R. DE): «Verdad y Vida» (*S. G.*) 562
MUÑOZ ALONSO (A.): «La Asunción de María. El símbolo de la fe en San Agustín. En la festividad de Santo Tomás de Aquino» (*R. V.*) 566
NOVI TESTAMENTI BIBLIA GRAECA ET LATINA, critico apparatu aucta, edidit J. M. Bover (*Romualdo Galdós*) 559
ORTEGA (A.): «La liturgia cristiana en los tres primeros siglos» (*R. Villoslada*) 270
PARSCH (P.): «Sigamos la santa Misa» (*R. V.*) 270
PEINADOR (A.): «Santidad sacerdotal y perfección religiosa» (*E. D.*) 565
PII PAPAE XII: «Litterae encyclicae; «Divino afflante Spiritu» de sacrorum librorum studiis opportune provehendis» (Carta encíclica del Papa Pío XII sobre el Cuerpo Místico de Jesucristo.) (*R. V.*) 268
PÍO XII: «Pío XII a los esposos...» (*D. A.*) 414
RODRIGO (L.): «Praelectiones Theologicomorales Comillenses. T. II. Tractatus de legibus» (*F. Lodos*) 285
SALES (SAN FRANCISCO): «Introducción a la vida devota» (*N. G.*) 417
SARABIA (R.): «Sacerdotes, niños y catequistas. Los mandamientos de la ley de Dios» (*A. O.*) 276
SAUVE (C.): «El sacerdote íntimo. (El Amigo Divino.) Elevaciones dogmáticas» (*J. Olazarán*) 277
SCHRISVERS (J.): «Mensaje de Jesús al sacerdote» (*M. N.*) ... 279
SCHRISVERS (C.): «Los que confían» (*M. Nicoláu*) 279
SCHUSTER, O. S. B.: «Liber sacramentorum. Estudio histórico-litúrgico sobre el misal romano» (*R. V.*) 269
SOLER DE MOREL (J.): «Mirando a Cristo. Conclusiones ascéticosociales» (*S. G.*) 140
SPES: «Diccionario ilustrado latino-español, español-latino» (*C. G.*) 419
STICCO (M.): «El ideal vale más que la vida» (*V. A.*) 274
TONI RUIZ (T.): «Los cinco primeros sábados de mes. Lecturas, meditaciones, prácticas y preces» (*G. E.*) 423
TONOLO (F.): «Manual de la catequista» (*V. A.*) 275
TORRES (A.): «Apuntes de Ejercicios» (*J. L. B.*) 141
TORRES (A.): «Lecciones sacras sobre los santos Evangelios» (*J. L. B.*) 279
VIGNA (L.): «Breviario de la doctrina católica» (*V. A.*) 274
VILA CREUS (P.): «Manual de orientaciones sociales» (*I. González*) 140
WILLÁN (F.): «Vida de María, la Madre de Jesús» (*R. A.*) ... 271
ZAFFONATO (J.): «Ven y sígueme» (*B. A.*) 418